

«Vulgues perdonar el seu pecat»: Moisès intercedeix davant del Senyor pel pecat del poble (Ex 32-34; Nm 13-14; Dt 9-10)

Joan Ramon MARÍN I TORNER

La figura de Moisès té en el Pentateuc una caracterització particularment important: la de ser el gran intercessor davant el Senyor en favor del poble d'Israel.¹ En aquest treball l'atenció recau sobre dos casos concrets: Ex 32-34 (l'afer del vedell d'or) i Nm 13-14 (l'afer dels exploradors i el primer intent d'incursió a Canaan pel sud). Aquest dos casos es complementen amb la narració global que en fa Dt 9,7-10,11.²

Els tres textos afirmen de manera ben explícita l'obtenció efectiva del perdó gràcies, precisament, a la intercessió de Moisès. A més a més, els tres textos donen explícitament el contingut i l'argumentació de la intercessió de Moisès.³ Aquest fet pot aportar nous elements a la reflexió bíblicoteològica sobre el perdó.

El primer pas consistirà a analitzar la manera que tenen els textos d'afirmar l'obtenció efectiva del perdó que el Senyor concedeix al seu poble (Ex 32,14; Nm 14,20; Dt 9,19b; 10,10b). Com s'acaba de dir, els textos relacionen íntimament l'obtenció del perdó amb la intercessió de Moisès. Per

1. André BOUDART, «Moisés», en *DEB*, Barcelona: Herder 1993, pp. 1043-1044. Dewwy M. BEEGLE, «Moses», en *ABD*, vol. IV, New York: Doubleday 1992, pp. 908-918 (pel que fa a la visió de Moisès en l'AT).

2. L'episodi de Nm 13-14 també és recordat a Dt 1,19-2,1. Aquí, però, no consta cap intercessió de Moisès en favor del poble.

3. No és aquest el cas d'altres intercessions de Moisès —excepte Nm 12,13—, on el contingut és implícit, i només s'informa del motiu: Ex 8,5.8.9.25-27; 9,29.31; Nm 11,1-3; 21,7. Igualment: Jr 15,1; Sl 99,6; 106,23.

tant, el segon pas, un cop examinat com cada text introdueix la intercessió mosaica, mirarà de posar en relleu quin tipus de correspondència hi ha entre el perdó concedit i la petició que se n'havia fet. D'aquesta manera el contingut i l'argumentació de la intercessió de Moisès podran ser vistos en tota la seva profunditat (Ex 32,11-13; Nm 14,13-19; Dt 9,25-29). Finalment, caldrà fixar-se en el contingut concret del perdó per situar en el seu just valor la decisió que el Senyor havia pres d'actuar contra el seu poble. Els tres textos enfoquen la previsió de l'actuació del Senyor des de dues perspectives: una de «negativa» (destruir el poble) i una de «positiva» (fer un nou poble a partir de Moisès tot sol). L'atenció a aquesta doble perspectiva em dóna peu a afirmar que la intercessió de Moisès i el perdó concedit afecta els dos nivells en igualtat de condicions: Moisès obté el perdó del Senyor per al poble tant pel que fa a la seva *no destrucció*, com pel que fa a la seva *no recreació* (Ex 32,7-10; Nm 14,10-12; Dt 9,12-14). Aquí és on sembla que les afirmacions teològiques prenen un relleu notable i es pot formular un possible itinerari d'integració d'aquestes tals afirmacions en la història teològica veterotestamentària.⁴

4. Per tant, en aquest treball, tot i tenir-ho en compte, no em fixo en els nombrosos i difícils problemes de les unitats literàries (Ex 32-34; Nm 13-14; Dt 9,7-10,11). Vegeu Brevard S. CHILDS, *Exodus* (OTL), Londres: SCM 1987, pp. 557-558.604.610. Bernard RENAUD, «La formation de Ex 19-40. Quelques points de repère», en ASSOCIATION CATHOLIQUE FRANÇAISE POUR L'ÉTUDE DE LA BIBLE, *Le Pentateuque. Débats et Recherches* (LD 151), París: Cerf 1992, pp. 101-133. Gordon J. WENHAM, *Numbers* (The Tyndale Old Testament Commentaries), Leicester – Downers Grove, IL: InterVarsity 1981, pp. 124-126. Martin NOTH, *Numbers* (OTL), Londres: SCM 1968, pp. 101-103. Philip J. BUDD, *Numbers* (WBC), Waco, TE: Christensen Word Books 1984, pp. 155.163. John STURDY, *Numbers* (The Cambridge Bible Commentary), Cambridge: University Press 1976, p. 94. B. MAARSINGH, *Numbers. A Practical Commentary* (Text and Interpretation), Grand Rapids, MI: Eerdmans 1987, p. 45. Baruch A. LEVINE, *Numbers 1-20* (AB), New York: Doubleday 1993, pp. 52-62.66.67.74.77.95. Ian CAIRNS, *Deuteronomy. Word and Presence* (International Theological Commentary), Grand Rapids, MI: Eerdmans 1992, p. 100. Gottfried SEITZ, *Redaktions-Geschichtliche Studien zum Deuteronomium* (BWANT), Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: Kohlhammer 1971, pp. 51-69.

Tampoc no entraré a discutir específicament la relació entre el perdó aconseguit i el càstig efectiu que apareix en els textos d'Ex 32 i Nm 14. Curiosament, però, Dt 9,7-10,11 no afirma en cap moment que el Senyor castigues el seu poble. Vegeu Jacques VERMEYLEN, «L'affaire du veau d'or (Ex 32-34)», *ZAW* 97 (1985) 1-23. En la nota n. 5 (p. 21) l'autor afirma: «J'ai rappelé plus haut que le texte primitif de Deut 9-10* dépend littérairement d'Ex 32-34* Dtr 585. Il est significatif que Yahvé ne répond pas à la requête de Moïse en accordant un délai avant la punition, comme en Ex 32-34* Dtr 585, mais qu'il pardonne sans annoncer le moindre châtement, comme en Ex 32,14 Dtr 575».

I. El perdó efectivament concedit

En aquest capítol s'analitza la constatació del perdó que el Senyor atorga al seu poble (Ex 32,14; Nm 14,20; Dt 9,19b; 10,10b). L'objectiu és veure fins a on arriba l'originalitat de les afirmacions aquí contingudes.

Els textos són els següents:

Ex 32,14:

וַיִּנָּחַם יְהוָה עַל־הָרָעָה אֲשֶׁר דִּבֶּר לַעֲשׂוֹת לַעֲמּוֹ

Nm 14,20:

וַיֹּאמֶר יְהוָה סְלַח־תִּי כְּדַבְּרְךָ

Dt 9,19b; 10,10b:

וַיִּשְׁמַע יְהוָה אֱלֹהֵי נָם בַּפֶּעַם הַהוּא:
וַיִּשְׁמַע יְהוָה אֱלֹהֵי נָם בַּפֶּעַם הַהוּא לֹא־אָבָה יְהוָה הַשְׁחִיתָךְ:

Primeres observacions

Les tres afirmacions del perdó concedit pel Senyor al seu poble pertanyen a gèneres literaris diferents.

Ex 32,14 és una narració. El narrador hi fa una constatació, referint-se al Senyor en tercera persona, després que aquest ha parlat a Moisès (Ex 32,7-8.9-10) i que Moisès ha parlat al Senyor (Ex 32,10-13). Literàriament parlant, la constatació del narrador va dirigida als seus lectors. Entre el Senyor i Moisès que parlen, pràcticament no arriba a conformar-se un diàleg, sinó, més aviat, una notificació (del Senyor a Moisès) i una rèplica (de Moisès al Senyor).

Nm 14,20 és diferent. Pertany al gènere del diàleg com mostra clarament la introducció de la frase: «El Senyor va dir [...]» responnent a les paraules de Moisès. Aquí ja no és el narrador qui constata la concessió del perdó sinó el Senyor mateix qui la dóna a conèixer —verb en primera persona: «el perdono [...]»—. Es reproduïx, en part, l'estructura d'Èxode: notificació del Senyor a Moisès (Nm 14,11-12) i rèplica de Moisès al Senyor (Nm 14,13-19). Però el canvi de gènere ha provocat que la constatació del perdó no vagi dirigida en primera instància als lectors sinó a Moisès directament.⁵

5. Des del punt de vista del text actual, Moisès no notifica al poble el perdó del Senyor. Més aviat, li notifica el càstig: Nm 14,(26-27)28-35.39.

Dt 9,19b; 10,10b encara hi afegeix una novetat més, en tractar-se d'un discurs. Moisès està parlant al poble.⁶ Com a Èxode i a Nombres, hi ha una notificació del Senyor a Moisès (Dt 9,12-14). La rplca de Moisès al Senyor, definida com una pregària, no arriba fins a Dt 9,25-29, i, per tant, no segueix immediatament les paraules que aquest li ha dirigit.⁷ El gènere-discurs de Dt indica que es tracta d'una narració interpretada. Després de la notificació del Senyor a Moisès i després de la rèplica-pregària de Moisès al Senyor, hi ha dos versets que constaten el perdó concedit. En ells es recupera, de manera extremament succinta, la seqüència de les paraules del Senyor i de Moisès que trobàvem en Ex i Nm. Així ho mostra l'expressió de Dt 9,19; 10,10 («El Senyor em va escoltar») que fa sospitar l'existència d'un mínim de «diàleg». Amb tot, la més que suposada resposta del Senyor que ha escoltat les paraules de Moisès no apareix fins al final de tot, en el segon text de constatació del perdó (Dt 10,10: «El Senyor em va escoltar i renuncià a destruir-te»). El gènere-discurs imposa les seves lleis i, per tant, és Moisès mateix qui fa saber la resposta del Senyor. Per tant, Deuteronomi intenta reproduir l'essència dels gèneres d'Èxode i de Nombres, però en un segon grau: narrador i interlocutor del Senyor han estat identificats en el mateix personatge.

Els diversos gèneres exemplifiquen funcions diferents del text. El gènere-narració (Èxode) i el gènere-discurs (Deuteronomi) pretenen notificar

6. Des de Dt 5,1. Vegeu Gerhard von RAD, *Deuteronomy* (OTL), Londres: SCM 1988, p. 78: «But now Moses himself is speaking, that is to say, everything is presented from his point of view, and his experiences in all that has happened are placed in the foreground. In the earlier account Moses' struggle with God [...], was only one incident among many. Here on the contrary the struggle is at the centre of events».

7. José LOZA, «Èxode XXXII et la rédaction JE», *VT* 23 (1973) 31-55. En la p. 35 fa aquesta afirmació: «C'est ainsi qu'il est moins aisé de voir en quel sens va la dépendance entre Ex. xxxii 11-13 et Deut. ix 26-29. Par la place qu'elle occupe, l'intercession de Deut. ix 26-29 est parallèle de celle d'Ex. xxxiv 9, mais par le contenu et les expressions c'est Ex. xxxii 11-13 qui entre en ligne de comptes».

El text reproduïx la notificació del Senyor a Moisès (Dt 9,12.13-14) i la rèplica de Moisès al Senyor (Dt 9,26-29). Però la separació entre les «paraules» dels personatges, fa sospitar que a Èxode no hi ha autèntic diàleg entre el Senyor i Moisès. Dt 9,25 recupera el fil de Dt 9,18. L'ambigüitat del lloc on Moisès es prosterna —«davant el Senyor»— és clara. Moisès ha baixat de la muntanya (Dt 9,15). Per tant, fins i tot seguint el fil directament de Dt 9,18 a Dt 9,25, ens trobaríem amb una visió diferent de la d'Èxode, on Moisès replica al Senyor abans de baixar de la muntanya. Dt 10,10b sí que indica el lloc on Moisès aconsegueix fer-se escoltar pel Senyor: «a la muntanya». Però segueix l'itinerari de Dt 10,1. Tot i explicar arguments diferents, Dt 10,10b podria assemblar-se a Ex 32,30.31. La seqüència dels esdeveniments encara resulta més sorprenent si la comparem amb Nombres. Segons Nm 14,5 Moisès i Aaron «s'han prosternat amb el front a terra en presència de tota la comunitat reunida» (vegeu Dt 9,18.25: «prosternat davant el Senyor»). De fet, Moisès, Aaron i la comunitat estan davant la tenda de l'aplec sagrat (Nm 14,10).

l'acció del Senyor concedint el perdó. Els destinataris són aparentment diferents, però menys del que sembla a primer cop d'ull. El narrador d'Èxode es dirigeix als lectors. El fenomen del discurs és més complex, però amaga el mateix sentit: el narrador de Deuteronomi posa la seva narració en boca de Moisès dirigint-se al poble. A nivell narratiu es tracta del poble que ha travessat el desert i es troba a l'altra banda del Jordà, a punt d'entrar a Canaan. És, doncs, com Moisès mateix, protagonista dels fets narrats. Però a nivell literari, el discurs és del narrador de Deuteronomi que, evidentment, es dirigeix al seu propi poble —els seus lectors—, un poble que ja no és el protagonista directe dels fets narrats, però amb el qual vol identificar-lo. Com s'ha dit abans, el discurs genera una narració interpretada.

En canvi, el gènere-diàleg de Nombres no persegueix en primera instància la finalitat de notificar. Es mou en un altre registre. L'autèntic diàleg sempre pretén arribar a algun tipus de conclusió. La narració de Nombres planteja les paraules negatives dels exploradors (Nm 13,31-33) com una ocasió de revolta del poble contra Moisès i Aaron (Nm 14,1-4). Aquesta revolta, pel seu costat, és interpretada com una rebel·lia contra el Senyor (Nm 14,9), com un menyspreu i una manca de confiança en ell (Nm 14,11). En efecte, desfer-se de Moisès i Aaron per tornar a Egipte sota un altre cap, significaria abandonar el Senyor que ha fet sortir el seu poble d'aquell país. El diàleg fa ben explícit el conflicte que ha sorgit i busca de trobar-hi una solució.

Ran de la funció dels gèneres, es descobreix que els tres textos atribueixen a Moisès un paper més o menys determinant segons la pròpia constitució de cadascun d'ells. En el gènere-diàleg de Nombres el paper de Moisès és determinant per a fer-se càrrec de la dinàmica del text. Sense Moisès, l'estructuració del text quedaria destruïda en ella mateixa i perdria sentit la resposta del Senyor: «El perdono tal com has dit».⁸ En Nombres cal la paraula de Moisès i cal també una paraula del Senyor més enllà de la primera notificació a Moisès, ja que tots dos han quedat afectats per l'actitud del poble. Han de ser tots dos, cadascú a la seva manera, els implicats en l'esmena de la situació creada.⁹ En canvi, la paraula de Moisès no és

8. Només un altre text relaciona directament דבר i סלח 2Re 5,18. El terme דבר, però, aquí no significa «paraula». Naaman demana que, quan s'acosti amb el rei a oferir sacrificis en el temple de Rimmon, se li perdoni el gest de prosternar-se davant aquest déu: יהוה לעבדך בדבר הזה יהוה לסלח. Només un altre text relaciona directament דבר i סלח 2Re 5,18. El terme דבר, però, aquí no significa «paraula». Naaman demana que, quan s'acosti amb el rei a oferir sacrificis en el temple de Rimmon, se li perdoni el gest de prosternar-se davant aquest déu: יהוה לעבדך בדבר הזה יהוה לסלח.

9. El poble, en el text final, no participa en la solució del conflicte. Més aviat l'agreuja. Només després d'una segona intervenció del Senyor acusant la comunitat de murmurar con-

intrínsecament necessària, des del punt literari, en el gènere-narració d'Èxode. Tant és així que en Ex 32,14 Moisès ni tan sols no hi apareix! La referència immediata d'aquest verset («[...] el mal amb què havia amenaçat el seu poble») són les pròpies paraules del Senyor en el v. 10. Per la seva banda, en el gènere-discurs de Deuteronomi, aquest llibre participa, en aquest punt, de la dinàmica d'Èxode i de Nombres. En efecte, la paraula de Moisès és necessària tota ella en tant que ell assumeix el paper de narrador. Aquesta paraula global dirigida al poble cal distingir-la de la paraula concreta que Moisès dirigeix al Senyor. En tant que el text deixa entreveure que entre Moisès i el Senyor hi ha un diàleg, la seva paraula és necessària. Però al mateix temps, el text no considera necessari explicitar-la en la seva lògica de la concessió del perdó. El relat, i amb ell Moisès, només creu necessari fer-nos saber que ell va parlar al Senyor i que aquest el va escoltar. El perdó concedit s'entén, en aquesta lògica, com la resposta del Senyor a Moisès, que simultàniament, el gènere-discurs ofereix com a notificació al poble. I malgrat tot, el text no deixa de reproduir la paraula concreta de Moisès. D'aquesta manera, la menció de la intercessió de Moisès està més al servei d'il·lustrar la pregària que fa, que no pas de configurar la concessió del perdó.¹⁰ Així, la intercessió de Moisès pren un caire atemporal que permet aplicar-la a totes les situacions de rebel·lió del poble (Dt 9,22-24, en les quals hi ha també els fets narrats a Nm 13-14).¹¹

tra ell i de la notificació que Moisès en fa al poble, aquest es penedeix i reconeix el seu pecat (Nm 14,40). però el text deixa molt clar que la rebel·lió continua (Nm 14,41). La segona part de Nm 14 està estructurada de forma diferent que la primera. És de gènere-narratiu, per la qual cosa el paper de Moisès cobra una altra dimensió. El narrador en aquesta segona part només ens transmet les paraules del Senyor i les del poble reconeixent el seu pecat (Nm 14,40). Moisès només parlarà quan veu que el poble vol seguir un camí que no és el que el Senyor li ha indicat (vv. 41-43), reprenent el fil de la primera part (vegeu Nm 14,25).

10. Notem la intervenció redaccional que posa en estreta relació Dt 9,18 amb 9,25 i 10,10.

La pregària de Moisès consisteix, és veritat, a demanar al Senyor «per tot el vostre pecat» (עַל כָּל הַפְּשָׁעֵיכֶם) (Dt 9,18). Aquesta expressió en singular és única. En Dt 9,21 aquesta expressió és sinònim del vedell. Moisès «destrueix “el vostre pecat”»! Això està explicat en el text abans de comentar les altres rebel·lions que provocaren la indignació del Senyor (Dt 9,22-24) i abans de la intercessió de Moisès que ve a continuació. El sentit de la pregària de Moisès en el v. 18 es completa dient: «ja que havíeu ofès el Senyor amb el vostre mal comportament». La mateixa formulació és usada pel Dtr en la seva qualificació dels reis d'Israel, bo i recordant el pecat de Jeroboam que va posar dos vedells d'or en els santuaris de Dan i Betel (1Re 16,19; les altres referències tenen els elements en ordre invers: 1Re 15,26.43; 2Re 13,2.11; 14,24; 15,9.18.24.28. S'inclou en aquesta llista Manassès: 21,16).

11. En el Deuteronomi la intercessió de Moisès ve després que la seva pregària «per tot el vostre pecat» ha estat escoltada i que el vedell d'or ha estat destruït. Tant a Èxode com a Nombres el perdó que el Senyor concedeix precedeix qualsevol actuació present o futura tant del mateix Senyor, com de Moisès o dels levites envers el poble. No és aquest el cas de Deuteronomi.

L'originalitat d'expressar el perdó concedit pel Senyor

El vocabulari amb què cada text expressa el perdó és d'una diversitat total. Dels tres textos, el que s'ajusta de ple al camp semàntic del perdó és el de Nm 14,20: סָלַחְתִּי. El verb és usat en sentit absolut, és a dir, sense cap complement de persona (a qui es perdona) o d'objecte (allò que es perdona). No hi ha massa exemples d'aquest ús: Sl 86,5;¹² Am 7,2;¹³ 1Re 8,30.39 (= 2Cr 6,21.30) i Dn 9,19.¹⁴

Fixem-nos en 1Re 8,30.39 i Dn 9,19: en ells es demana que el Senyor escolti i perdoni,¹⁵ dins un context culticopenitencial. Precisament, la idea que el Senyor escolta és la que constitueix el vocabulari de Dt 9,19b (אֲלִי וְיִשְׁמַע יְהוָה). El v. 18 ho situa en el mateix context que els dos textos anteriors, de manera que aquí escoltar, sense cap més precisió, equival a perdonar. Ara bé, Dt 9,19b presenta una certa originalitat respecte als textos que uneixen escoltar-perdonar. Aquests, identifiquen el(s) destinatari(s) de l'escoltar del Senyor amb el(s) del seu perdonar. En canvi, Deuteronomi els separa, de manera que l'escolta que el Senyor duu a terme té com a destinatari Moisès, però el seu perdó es dirigeix al poble.¹⁶ És a dir, que Deuteronomi transmet un episodi d'intercessió amb el vocabulari d'una situació de penediment i conversió.¹⁷ Fent-ho així, els caràcters de Moisès i del poble són ressaltats molt fortament.¹⁸

La constatació del perdó en Dt 10,10b amplia l'afirmació que el Senyor va escoltar Moisès afegint-hi que «renuncià a destruir-te» (אָבָה יְהוָה הַשְׁחִיתֶךָ).

12. S'observa el recurs al mateix atribut diví (רַב חֶסֶד), que a Nm 14,18. L'oracle d'Is 55,7 connecta el perdó amb l'arrel רָחַם.

13. En el verset següent el text afirma que «el Senyor se'n va desdir», com a Ex 32,14.

14. La pregària de Salomó i la de Daniel contenen un element comú, ben proper als textos esmentats: el temple i la ciutat «porten el nom del Senyor» (1Re 8,30; 2Cr 6,20; Dn 9,18.19).

15. La pregària de Salomó conté altres versets que ajunten *escoltar* i *perdonar*: 1Re 8,34.36.49.50. Però es posa com a condició del perdó el penediment i la confessió de la culpa. És a dir, el verb *perdonar* no és usat en sentit absolut.

16. Am 7,2 és l'únic text amb סָלַח en sentit absolut on l'interessat —el poble— no és qui suplica el perdó sinó que ho fa el profeta per ell.

17. Cap dels tres textos que estudio no es mostra excessivament preocupat per mostrar si el poble es converteix o no. De fet, els israelites ni tan sols reconeixen el seu pecat (excepte Nm 14,40; però el verset següent deixa ben clar que la rebel·lió continua). Més encara, en tots els casos el perdó és concedit abans que el poble se n'assabenti.

18. L'episodi de Nm 14 es pot analitzar amb els mateixos criteris. Nombres i Deuteronomi tenen una relació molt estreta. Malgrat que un dels temes principals en l'episodi de Deuteronomi sigui la rebel·lió a l'Horeb amb el vedell d'or, aquest s'ha vist inserit en un context (Dt 9,1-6, i especialment els vv. 1-3: els anaquites) que l'apropa totalment a l'episodi de Nm 13-14 (sobretot Nm 13,28.32-33). No és estrany, doncs, que en cadascuna de les narracions aparegui un dels dos verbs: *perdonar-escoltar*.

לֵא). L'expressió vol assemblar-se a Ex 32,14, però és ben diferent. Tenint en compte els paral·lels, Dt est pensant en la no destrucció de Judà / no desaparició de la casa de David: 2Re 8,19 (= 2Cr 21,7),¹⁹ i en la no destrucció / dispersió d'Israel (2Re 13,23), més aviat al contrari.²⁰

La constatació del perdó en Ex 32,14 s'expressa a través de l'anomenat penediment del Senyor: «El Senyor es va desdir del mal [...]» (יְהוָה עָלָה הָרָעָה) (וינחם).²¹ La formulació es complementa amb una oració de relatiu: «[...] amb què havia amenaçat el seu poble» (אֲשֶׁר דִּבֶּר לַעֲשׂוֹת לָעָם). El text més pròxim a Ex 32,14 és Jo 3,9-10. Hi tornem a observar l'originalitat que ja hem notat anteriorment: els propis interessats (els ninivites) són els qui supliquen i obtenen del Senyor el perdó, tot convertint-se; en canvi, en el Pentateuc és Moisès qui suplica i obté el perdó del Senyor per al poble, que no ha reaccionat de cap manera.

Recopilades totes aquestes dades, anotem les relacions estretes que s'estableixen entre les tres constatacions del perdó en el Pentateuc i amb les formulacions paraleles. Dels tres textos del Pentateuc que estudiem, Nm 14,20 es dibuixa com el text central. El verb סָלַח usat en sentit absolut remet a 1Re 8,30.39; Dn 9,19 i a Am 7,2. El primer paral·lel ajunta el verb perdonar amb שָׁמַע. El segon, l'ajunta amb נָחַם. Així, es poden establir lligams entre el perdonar de Nm 14,20 i les respectives constatacions del perdó a Dt 9,19b i Ex 32,14. A més, entre Nm i Ex s'estableix un joc de peticions i respostes molt interessant a través d'Am 7,2: Moisès demana al Senyor que es desdigni (Ex 32,12) i la resposta és que el Senyor es desdiu (Ex 32,14). En Nm 14,19.20 s'ha procurat una estructura semblant: Moisès demana al Senyor que perdoni i la resposta és que el Senyor perdona. Am 7,2 juga amb les dues estructures: el profeta demana que el Senyor perdoni i la resposta és que el Senyor es desdiu.

Entre la segona constatació del perdó, a Dt 10,10b, i la d'Ex 32,14 s'estableix un lligam a primer cop d'ull feble. Però, entre els textos de *perdonar* usat en sentit absolut, n'hi ha dos que neguen el perdó de Déu, referint-se a Judà-Jerusalem quan les tropes de Nabucodonosor envaïen el país i destrueixen la ciutat i el temple (2Re 24,4 i Lm 3,42). El primer d'aquests textos ho diu així: וְלֹא אָבָה יְהוָה לְסָלַח. És a dir, es tracta del mateix tipus de formulació que Dt 10,10b. El no perdó es justifica per la sang innocent amb

19. El verset anterior afirma: «(Joram) ofenia el Senyor amb el seu mal comportament». Vegeu Dt 9,18.

20. L'argumentació per obtenir el perdó diví, davant l'agressió dels arameus contra Israel, es basa en l'aliança pactada amb els patriarques. Moisès usa el mateix argument en la seva intercessió (Ex 32,13; Dt 9,27).

21. H. VAN DYKE PARUNAK, «A Semantic Survey of NHM», *Bib* 56 (1975) 512-532.

què Manassès va omplir Jerusalem. El mateix argument és emprat per Jeremies davant el tribunal que el vol condemnar: vegeu Jr 26,13 (més el v. 19), un text que té quasi la mateixa formulació d'Ex 32,14. La formulació exacta d'Ex 32,14, però, només es troba en Jo 3,10, acabant amb un afegit que ratifica l'afirmació: ולא עשה. Am 7,2 conté un afegit en la mateixa línia (לא חיה).²²

Totes aquestes relacions estretes entre els textos han revelat també l'originalitat de les formulacions del Pentateuc. Els paral·lels sempre es mouen en l'esquema súplica-conversió per tal d'obtenir el perdó. En canvi, Èxode, Nombres i Deuteronomi presenten l'esquema súplica-intercessió. Avançant la hipòtesi, sembla que aquest segon esquema és més antic que el primer. L'esquema d'intercessió és reconvertit en esquema de conversió a partir dels fets de la deportació a Babilònia o poc temps abans. Més endavant, nombrosos textos postexílics, recordant els fets del desert, passen per alt la intercessió de Moisès i posen com a única causa del perdó, la misericòrdia del Senyor. Per tant, els textos del Pentateuc suposen una situació en la qual la intercessió és fonamental, no només en la seva vessant pràctica, sinó sobretot, en la teològica. La gratuïtat del perdó diví així ho exigeix.²³

II. La intercessió de Moisès

El perdó que el Senyor concedeix al seu poble (Ex 32,14; Nm 14,20; Dt 9,19b; 10,10b) funciona com a element conclusiu d'un esquema d'interces-

22. J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, «Situación política de Israel en el siglo VIII», en Santiago AUSÍN (dir.), *De la ruina a la afirmación. El entorno del Reino de Israel en el siglo VIII a. C.* (Asociación Bíblica Española 33), Estella: Verbo Divino 1997, pp. 19-38. Amós exerceix de profeta durant el regnat de Jeroboam II a Israel. El breu resum que 2Re 14,23-29 fa d'aquest rei, té l'esquema valoratiu deuteronomístic dels reis del Nord («ofenia el Senyor amb el seu mal comportament. No es va allunyar de cap dels pecats que Jeroboam, fill de Nebat, havia fet cometre a Israel», v. 24). Malgrat això, en el v. 27 parla de la salvació del Senyor: «I el Senyor, que encara no havia parlat d'esborrar de sota el cel el record d'Israel, els va salvar, valent-se de Jeroboam [...]». La intenció del Senyor envers Israel segons Dt 9,14, sembla afirmar exactament el contrari! El regnat de Jeroboam II va ser esplèndid des del punt de vista polític, i especialment en el camp militar (2Re 14,25).

23. Contra el que pensa LOZA, «Éxode XXXII». Diu en la p. 46: «Une remarque préliminaire: Ex. xxxii 7-14 et Nb. xiv 11-23 (en partie aussi Ex. xxxiii 12ss et xxxii 30-34) suivent le même schéma, qui se compose de trois parties bien marquées: a) Un rejet d'Israël par Yahvé [...]. b) Une intercession de Moïse en faveur du peuple [...] c) Une réponse de Yahvé à l'intercession: pardon conditionnel [...]». I aquí mateix, en nota, remarca a propòsit d'Ex 32,14: «Le pardon semble être sans condition, mais ce n'est pas le cas. Outre l'attribution des vv. 30-34 au même auteur (ou école), il faut se rappeler que les vv. 7-14 ne sont qu'une relecture d'un récit dont le châtement est une composante essentielle (v. 35)».

sió. El vocabulari utilitzat, derivarà amb el temps cap a un altre tipus d'esquema, en el qual l'exigència de conversió és fonamental. El present capítol examina l'esquema d'intercessió. Primer de tot, caldrà fixar-se com s'introdueix la intercessió de Moisès (Ex 32,11; Nm 14,13; Dt 9,26). El pas següent consistirà a destriar-ne el contingut. La comparació entre el que Moisès demana (Ex 32,12.13; Nm 14,19; Dt 9,26.27) i el que el Senyor concedeix ofereix una clau d'identificació senzilla i eficaç. Finalment, quedarà posat en relleu el tipus d'argumentació que Moisès utilitza en la seva intercessió (Ex 32,11.12; Nm 14,13-18; Dt 9,28.29).

Com s'introdueix la intercessió de Moisès

Els tres textos que estudiem introdueixen la intercessió de Moisès de manera diferent. La comparació de les fórmules introductòries fa veure que hi ha hagut un procés d'ampliació i enriquiment en la manera de concebre les paraules de Moisès al Senyor. Es passa de la fórmula més senzilla de Nm 14,13 (וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל יְהוָה) a la fórmula intermèdia de Dt 9,26 (וַיֹּאמֶר פְּנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ יְהוָה), per arribar a la més complexa d'Ex 32,11 (וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ יְהוָה). (וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל יְהוָה).

La intercessió de Moisès a Nm 14,13 no té una introducció d'especial relleu. Entra de ple en el gènere-diàleg que vehicula el text. La seva formulació és assumida perfectament a l'interior de la d'Ex 32,11. En canvi, la fórmula de Dt 9,26 afegeix el detall de l'actitud de Moisès en intercedir: *està pregant*.²⁴ En el procés evolutiu es pot veure que el terme «vaig pregar» (וַיֹּאמֶר), és assumit a Ex 32,11 com a «apaivagava el Senyor, el seu Déu» (וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ יְהוָה). En dues ocasions les dues expressions es troben

24. Normalment, el qui es troba en dificultats demana a algú que intercedeixi per ell tot pregant al Senyor (Nm 11,2; 21,7; 1Sa 12,19; 1Re 13,6). En Dt 9,18-19, però, Moisès prega per iniciativa pròpia sense que el poble li demani d'intercedir per ell. Moisès «s'ha prosternat amb el front a terra davant el Senyor i durant quaranta dies i quaranta nits no va menjar ni beure res». D'aquestes dues actituds, la segona ja havia estat mencionada a Dt 9,9 quan Moisès és dalt la muntanya per rebre les taules de l'aliança. En introduir la intercessió pròpiament dita (Dt 9,25) es reproduïx el que ha dit a Dt 9,18 obviat l'element del dejuni. Quan finalment es recorda un altre cop que el Senyor va escoltar Moisès (Dt 10,10) només es fa esment del temps que Moisès va estar dalt la muntanya, sense especificar cap actitud. Vegeu Mayer I. GRUBER, *Aspects of nonverbal communication in the Ancient Near East* (Studia Pohl 12), Roma: PIB 1980, pp. 131-132. L'autor analitza en el capítol III les postures de pregària i adoració. Entre elles, el verb נָפַל en hitpa'el, que constitueix la fórmula de Dt 9,18.25. Diu l'autor: «In prayer contexts הִתְנַפַּל "he threw himself down" refers exclusively to a posture of supplication or entreaty. The expression suggests that the suppliant hurls himself to the ground to emphasize at once the urgency of his entreaty and his utter dependence upon divine mercy».

junes: 1Re 13,6²⁵ i 2Cr 33,12.13²⁶ També les aprofita Dn 9,4.13.20 per a indicar que és a l'interior de la pregària que es reconeix que «nosaltres no hem apaivagat el Senyor». La pregària, doncs, és el mitjà que actualitza la conversió (Dn 9,15) i així ve a omplir el buit produït pel fet que no hi ha hagut intercessió anteriorment davant el Senyor.

La fórmula introductòria de la intercessió de Moisès que segueix el model d'Ex 32,11 es troba encara en altres tres textos. Un d'ells és Jr 26,19: el rei Ezequies és recordat com el qui reverencia el Senyor i l'implora,²⁷ obtenint que es desdigni del càstig.²⁸ Així doncs, tant a Èxode com a Jeremies, algú reacciona de la mateixa manera davant una paraula de destrucció del poble en Ex 32,10 davant la paraula que prové directament del Senyor; i en Jr 26,18 davant la paraula que prové del Senyor a través del profeta. La situació i la polèmica que reflecteixen Jr 26 i Dn 9 poden ser vistes com les dues cares de la mateixa moneda. La porta d'accés a la pregària, que intenta apaivagar el Senyor i aconseguir d'ell el perdó, és la paraula dels profetes escoltada. Ezequies va escoltar la paraula que el Senyor dirigia a tot el poble a través de Miquees de Morèixet. La intercessió del rei, doncs, va aconseguir que el Senyor es fes enrere del seu càstig (Jr 26,18.19).²⁹ La paraula de Jeremies, però, corre el risc de no ser escoltada. En Dn 9,13, la fórmula d'intercessió apareix en negatiu³⁰ perquè el poble

25. Jeroboam està cremant ofrenes a l'altar de Betel just acabat d'haver-hi instal·lat (com a Dan) un vedell d'or (1Re 12,29) i d'haver instituït una festa per als israelites (1Re 12,33).

26. El Cronista reescriu la història de Manassès subratllant que va implorar el Senyor i es va humiliar davant d'ell. La confessió de fe de Manassès que resulta d'aquestes actituds respon a l'interès del Cronista per presentar el canvi de rumb en la història gràcies a l'acció del Senyor en qui el reconeix humilment i l'implora. Abans hem vist que Manassès era presentat com el culpable del no-perdó del Senyor a Judà (2Re 24,4). Vegeu Simon J. DE VRIES, *1 and 2 Chronicles* (FOTL XI), Grand Rapids, MI: Eerdmans 1989, p. 400: «The repentance and the restoration are just what ChrH adds to the story of Manasseh in Kings [...]». H. G. M. WILLIAMSON, *1 and 2 Chronicles* (The New Century Bible Commentary), Grand Rapids, MI – Londres: Eerdmans 1987, pp. 393-394. Sara JAPHET, *I & II Chronicles* (OTL), Londres: SCM 1993, p. 1010: «These (verbs) may serve as a perfect expression of the Chronicler's philosophy of history, in which the appropriate reaction to "distress" is "humility" and "prayer", prompting an immediate and direct response of the Lord, displayed instantly by a concrete change of the historical course [...]».

27. John BRIGHT, *Jeremiah* (AB), New York: Doubleday 1965. Comentant el text d'aquest verset diu en la p. 170: «*Did they not rather fear*. Reading this verb and the next plural for smoothness (so LXX). But Heb. singular takes Hezekiah as the official representative of the people».

28. Vegeu Ex 32,14.

29. Vegeu el contrast entre Ezequies i Manassès. D'aquest segon es diu que «el Senyor va parlar a Manassès i al seu poble, però no en feren cas» (2Cr 33,10). I malgrat tot, quan tots dos reis intercedeixen, tots dos són escoltats (2Cr 33,12.13).

30. ולא חלינו את פני יהוה אלהינו

i els seus dirigents no s'han convertit de les seves culpes (Dn 9,13). Les paraules del Senyor a través dels seus profetes (Dn 9,6.10) no han estat escoltades i així han caigut damunt del poble les amenaces escrites en la Llei (Dn 9,11-13). La confessió de la culpabilitat de tot el poble (Dn 9,15) és l'únic camí de sortida per a obtenir el perdó (Dn 9,7.9.14). L'apaivagar el Senyor, per tant, s'identifica en Dn amb el retorn a l'obediència de la Llei. El mateix itinerari queda apuntat en Za 7,2; 8,21.22, textos que també reproduïxen la fórmula d'introducció de la intercessió.³¹ A més, Daniel i Zacaries coincideixen en l'allusió directa a la profecia de Jeremies sobre els setanta anys de càstig (Dn 9,3; Za 7,5). A través d'aquesta coincidència aquells dos profetes ens mostren com es comença a trencar la dinàmica de no haver escoltat els profetes. Daniel investiga les Escripures i adopta una actitud de penitència (Dn 9,2-3). Els enviats del rei Darius s'acosten als sacerdots i profetes per implorar el favor del Senyor i fer una consulta sobre la pràctica penitencial que estant duent a terme (Za 7,2-3).

En resum, doncs, la fórmula introductòria de la intercessió, tal i com es troba en Ex 32,11 i els seus paral·lels, es mou en l'ambient del lideratge. L'abast real d'aquest lideratge, i de retruc l'abast real de la situació col·lectiva del poble, és resituat per la relació d'obediència o no obediència a la paraula dels profetes. Dit amb altres paraules, l'actitud del poble i els seus líders en confrontació als profetes marca el curs i la necessitat de la intercessió. La intercessió, per tant, és signe d'un canvi radical d'actitud en el poble que suposa i preveu un canvi també en l'acció del Senyor.³² El lideratge en el poble queda subratllat precisament per la seva relació directa a aquesta actuació del Senyor. El líder i el poble «no han escoltat el que el Senyor els deia»; ara, però, el Senyor «escolta» el qui se li adreça en la intercessió!

Reapareix aquí la mateixa originalitat que ja constatarem en el capítol anterior. La introducció a la intercessió de Moisès posa en primer pla el

31. David L. PETERSEN, *Haggai & Zechariah 1-8* (OTL), Londres: SCM 1984. L'autor diu en les pp. 282-283: «The phrase *hlh + p'nē yhw* is regularly used to describe the seeking of assistance in the face of severe difficulty (Ex. 32:11; I Kings 13:6; II Kings 13:4; Jer. 26:18; Dan. 9:13; Ps. 119:58) Some translations (e.g. RSV) use language that softens the character of the request. However, the specific Hebrew phraseology, such as that used by Moses as he interceded on behalf of the people when Yahweh (Ex. 32:11) was threatening their total destruction, suggests dire straits [...] Hebrew Bible references to such pleas often reflect the seeking of help by the leader of the Israelite community, the king (I Kings 13:6; II Kings, 13,4; Jer. 26:19). And once, in I Kings 13:6, an author makes clear that the monarch uses the good offices of a prophet when seeking help. Such is the case in Zech. 7:1-3». Vegeu també el comentari que l'autor fa a propòsit de Za 8,20-22. en la p. 316. Per a les dificultats en interpretar els noms dels enviats per Darius (Za 7,2), vegeu p. 281.

32. Dn 9,19. La intercessió inverteix el signe de la dinàmica *no-escoltar* el Senyor i *no-ser-escoltats* per ell. Vegeu Za 7,13.

canvi radical en l'acció del Senyor, mentre no es veu cap canvi en l'actuació del poble. En l'episodi del vedell d'or, tant a Èxode com a Deuteronomi, es veu molt clar ja que el poble no abandona l'ídol que s'ha fabricat, sinó que és Moisès qui el destrueix. El canvi en l'actuació del poble, per tant, vindrà després del canvi d'actuació del Senyor, i no com a condició d'aquesta.

Aquesta observació és d'absoluta importància, perquè situa la intercessió en relació a un poble al marge del líder. El qui intercedeix no és el líder del poble que, escoltant la paraula profètica, vol apaivagar el Senyor.³³ A més a més, els textos del Pentateuc, a diferència dels paral·lels, diuen explícitament quin és el contingut concret de la intercessió. Importa aquest contingut més que no pas el fet mateix de la intercessió. L'autèntic lideratge és el del Senyor i no el del qui intercedeix.³⁴ Per això, el contingut de la intercessió consisteix a referir paraules del Senyor mateix —comparable al lloc que en els textos paral·lels ocupa la paraula dels profetes—. El contingut de la intercessió consisteix també a posar en primer pla el que puguin dir altres pobles sobre l'actuació del Senyor. Aquesta temàtica serà l'objecte del proper capítol.

En l'episodi del vedell d'or Moisès intervé una segona vegada davant el Senyor en favor del poble (Ex 32,30-34).³⁵ Però no es pot considerar una intercessió paral·lela a la d'Ex 32,11. És diferent d'ella, en primer lloc, perquè el poble ara sap que ha pecat i sap que Moisès es decideix a intercedir per ell. És diferent també, en segon lloc, perquè la referència del pecat es troba en l'acció del poble més que en la paraula del Senyor.³⁶ I finalment,

33. Quan el poble comet el pecat de la idolatria, Moisès és lluny del poble. I es manté lluny del poble mentre intercedeix per ell i el Senyor l'escolta. Ex 32,27 acaba atribuint a Moisès una activitat de tipus profètic: «Ell els digué: Això diu el Senyor, Déu d'Israel [...]». CHILDS, *Exodus*, 571: «Moses now assumes the role of prophet and in one of the rare usages of the idiom in the Pentateuch, proclaims the divine word: "Thus says Yahweh"».

34. Ex 32,1: «[...] Fes-nos uns déus que vagin davant nostre [...]». És clar que amb el vedell el poble no pretén pas substituir Moisès. Vegeu Jack M. SASSON, «Bovine Symbolism in the Exodus Narratives», VT 18 (1968) 380-387, creu que sí. En el relat dels exploradors de la terra promesa, el poble sí que pretén substituir Moisès i Aaron (Nm 14,4). A diferència d'Ex 32, el poble busca un nou líder, no per seguir endavant, sinó per tornar a Egipte. Aquesta pretensió de canvi en el lideratge és interpretada com una falta de confiança i un menyspreu del Senyor (Nm 14,11). A Dt 9,7-10,11 no s'entreveu cap contestació del lideratge de Moisès. Aquí, però, queda perfectament clar des del començament que Moisès, en tant que líder del poble, ha d'intercedir a favor d'ell perquè ha provocat la indignació del Senyor (Dt 9,8).

35. Probablement Dt 9,19; 10,10 reflecteix aquest mateix fet quan Moisès explica al poble que «el Senyor el va escoltar també aquest cop». Vegeu S. R. DRIVER, *Deuteronomy* (ICC), Edinburgh: Clark 1986, pp. 115.124. G. BRAULIK, *Deuteronomium 1-16,17* (Die Neue Echter Bibel), Würzburg: Echter 1986, p. 79. CAIRNS, *Deuteronomy. Word and Presence*, 105.

36. En Ex 32,31 Moisès comunica al Senyor: «Aquest poble ha comès un gran pecat; s'han fet uns déus d'or». En canvi, en Ex 32,8 el Senyor havia comunicat a Moisès: «[...] s'han fabri-

és diferent perquè, narrativament parlant, només s'afirma que «Moisès va tornar cap al Senyor i li digué [...]» (יֵשֶׁב מֹשֶׁה אֶל יְהוָה וַיֹּאמֶר) (Ex 32,31).³⁷ Aquesta expressió vol ser paral·lela i interpretativa del que Moisès mateix ha dit al poble en el verset anterior: però ara pujaré cap al Senyor. Així el text es carrega d'ironia: una expressió banal com pujar cap al Senyor (en el sentit de tornar a pujar a la muntanya) s'ha convertit en tornar cap al Senyor, una fórmula que acostuma a tenir un to d'invitació a la conversió. El text irònicament atribueix a Moisès una actitud —la conversió— que el poble hauria de tenir i no té.³⁸

Correspondència entre el perdó concedit i la petició de Moisès

Un cop vist el sentit que els textos donen a la intercessió de Moisès, podem entrar en el seu estudi. Cal fixar-se en el que Moisès demana al Senyor per veure fins a quin punt i com la petició de Moisès i la resposta del Senyor en concedir el perdó es corresponen.

Comencem amb Dt 9,26.27 i Ex 32,12.13.³⁹ Les dues narracions amb les peticions de Moisès tenen una estructura calcada. En tots dos casos, les peticions contenen tres membres en imperatiu. En tots dos casos, una de les peticions es refereix al record dels patriarques. I en tots dos casos, una de les peticions es relaciona amb la constatació del perdó, mentre que l'al-

cat un vedell de fosa i es prosternen al seu davant, li ofereixen sacrificis i diuen: “Aquests són els teus déus [...]”. El tractament de *déus* no es troba mai en boca del Senyor; sinó en boca del poble (vv. 1.23) . En canvi el tractament de *vedell de fosa* sí. Aquest darrer tractament també s'usa quan intervé Aaron personalment (vv. 3.24) i en la conclusió del narrador (v. 35). Moisès, doncs, usa en les paraules que dirigeix al Senyor la nomenclatura que el text atribueix al poble.

37. Altres diferències es poden veure en CHILDS, *Exodus*, 571-572. VERMEYLEN, («L'affaire du veau d'or (Ex 32-34)», 6-7): considera aquesta segona intervenció de Moisès com a part del relat de base. En una altra línia, però també considerant Ex 32,30-33 com a formant part del text més antic, vegeu Immanuel LEWY, «The Story of the Golden Calf Reanalysed», VT 9 (1959) 319.

38. Només hi ha una altra ocasió en què s'apliqui a Moisès l'expressió *tornar cap al Senyor*: Ex 5,22-23. El motiu d'aquesta intervenció ha estat que els encarregats dels israelites es queixen a Moisès i a Aaron perquè el faraó ha endurit les condicions de treball del poble. La intervenció de Moisès té per finalitat moure el Senyor a actuar en favor del poble, ja que sembla *no fer res per salvar-lo*. En la situació actual de l'episodi del vedell d'or passa una cosa semblant: Moisès *veu que el poble està abandonat i a mercè dels adversaris* (Ex 32,25). Per això puja a intentar *obtenir el perdó del pecat*.

39. Presento els textos en aquest ordre perquè la constatació del perdó a Dt 9,19b: «el Senyor em va escoltar», no permet cap comparació amb les peticions de Moisès. En canvi, l'altra constatació del perdó, a Dt 10,10b —afegint «i renuncià a destruir-te»—, sí que permet la comparació.

tra petició es relaciona amb les paraules dites pel Senyor contra el poble.⁴⁰ Vegem-ho en detall.

Les peticions de Moisès que la constatació del perdó reprèn són Dt 9,26⁴¹ i Ex 32,12c.⁴² En la narració de Dt 9,7-10,11 Moisès ja ha fet saber diverses vegades al poble que el Senyor volia destruir-lo (Dt 9,8.14.19.20.25). Però ho expressa amb el verb שָׁמַד en hifil. Segurament s'ha escollit un vocabulari diferent per tal que sigui més evident el joc de paraules entre la petició de Moisès (Dt 9,26: שָׁחַת hifil) i el que el Senyor li havia comunicat dalt la muntanya (Dt 9,12: שָׁחַת piel).⁴³ Per tant, el vocabulari juga també a nivell de la relació entre els diversos personatges de la història. I així, la constatació del perdó es fa a través d'una paraula que relaciona estretament el Senyor i Moisès a través dels diàlegs que tenen. En canvi, el perdó no s'expressarà amb el vocabulari que relaciona Moisès amb el poble a través del seu discurs-admonició. L'elecció del vocabulari, doncs, és ben intencionada.⁴⁴

La composició d'Ex 32,12.14, que esmenta la renúncia a fer mal al poble,⁴⁵ és més senzilla que la de Dt 9,26. La narració d'Èxode no exterioritza cap tria especial de vocabulari ja que Moisès no es dirigeix al poble

40. Tot amb tot, mantenen notables diferències. En Ex 32,12-13 els imperatius són positius, mentre que a Dt 9,26-27 són negatius —excepte el del record dels patriarques—. També hi ha una inversió en l'ordre de les peticions. Així, Ex 32,14 («El Senyor es va desdir del mal [...]») recull la segona petició de Moisès fa (Ex 32,12c: «renuncia a fer el mal [...]»), al mateix temps que la primera petició (Ex 32,12b: «fes-te enrere de la teva indignació») és la que es refereix a les paraules del Senyor (Ex 32,10: «la meua indignació»). En canvi, a Dt passa justament el contrari: Dt 10,10 («[...] renuncia a destruir-te») recull la primera petició de Moisès (Dt 9,26: «[...] no destrueixis el poble [...]»), el mateix que la segona petició (Dt 9,27: «no tinguis en compte l'obstinació [...]») és la que fa referència a les paraules anteriors del Senyor (Dt 9,13: «[...] sempre va a la seva»). Igualment, notem que el *record dels patriarques* està situat diferentment: a Ex 32,13 va al final de les peticions; a Dt 9,27 està situat enmig de les dues peticions.

41. «Senyor, Déu sobirà, no destrueixis el poble (אַל תִּשְׁחַת עַמְּךָ) que és la teua heretat».

42. «Renuncia a fer mal al teu poble» (וְהִנָּחֵם עַל הָרָעָה לַעַמְּךָ).

43. Ex 32,10 és paral·lel a Dt 9,12. Però no té un joc de paraules similar amb l'arrel שָׁחַת.

44. Un argument més en favor de la tria intencionada del vocabulari específic en la petició de Moisès i en la constatació del perdó, ens el proporcionen els paral·lels de la fórmula *renuncia a destruir-te* (2Re 8,19 i par.; 2Re 13,23). Observava en el capítol primer que amb aquests paral·lels el Dtr està pensant en la no destrucció de Judà, i en la no destrucció ni dispersió d'Israel. Especialment ric és el fragment que narra la vida de Joahaz, rei d'Israel. Patint l'opressió d'Hazael, rei dels arameus, i malgrat la valoració negativa que es fa d'ell, Joahaz *va apaivagar el Senyor* i el Senyor *el va escoltar* (2Re 13,4) concedint a Israel un salvador (2Re 13,4). Igual que a Dt 9,26 es fa recurs a l'aliança del Senyor amb els patriarques (2Re 13,23) per donar a entendre el motiu de l'actuació de Déu.

45. En la constatació del perdó, però, hi ha una frase de relatiu (*amb què havia amenaçat el seu poble*) que no es troba en la petició de Moisès.

dient-li que el Senyor té la intenció de fer-li mal.⁴⁶ Més aviat el joc de paraules s'estableix amb el que podrien dir els egipcis sobre l'actuació del Senyor envers Israel: Ex 32,12a («els va fer sortir amb mala intenció», ברעה הוציאם). Per tant, la correspondència entre la petició de Moisès i la resposta del Senyor es juga en un nivell extern a la relació entre els personatges principals de la història. El perdó, a Èxode no s'expressa amb un vocabulari que relacioni estretament Moisès amb el Senyor. Ni tant sols no s'expressarà amb un vocabulari que relacioni Moisès amb el poble. Més aviat s'expressarà a través de les paraules que manifesten la idea que els egipcis es fan (o es faran) de l'actuació del Senyor.

En la intercessió de Moisès hi ha una altra petició (Dt 9,27) que no està recollida en la constatació del perdó.⁴⁷ Simplement es recupera el que el Senyor ha dit a Moisès a Dt 9,13: «Veig com és aquest poble: sempre va a la seva!» (עם קשה ערף הוא).⁴⁸ Aquesta segona petició s'ajunta argumentalment amb la petició del record dels patriarques.⁴⁹ D'aquesta manera, la intercessió entrellaça el sentit del discurs de Moisès al poble amb el sentit de les paraules del Senyor a Moisès, tot fent-ne un argument unificat. Només de començar el seu discurs, Moisès adverteix el poble, dient-li: «Recorda i no oblidis [...]» (Dt 9,7). Aquestes paraules són ara dirigides al Senyor per demanar-li que recordi els patriarques i no tingui en compte/oblidi el pecat del poble. En el poble, les actituds del record i del no oblit signifiquen la predisposició a la conversió. Les actituds del record i del no tenir-en-compte per part del Senyor signifiquen la seva predisposició al perdó.

També en Ex 32,12b hi ha una petició de Moisès al Senyor («fes-te enreure de la teva indignació», שוב מחרון אפך) que no és recollida en la constatació del perdó i vol referir-se més o menys a unes paraules anteriors del Senyor contra el poble: Ex 32,10 («[...] deixa que s'encengui la meua ira», אפי).

46. Hi ha un moment en què Moisès sí que comunica les intencions del Senyor, o millor, la seva ordre, contra el poble (Ex 32,27). Però no ho fa davant tot el poble sinó davant els levites que s'han reunit al seu voltant. Quan Moisès es dirigeix a tot el poble, només és per referir-se al gran pecat que ha comès i per comunicar-li la seva decisió de demanar el perdó al Senyor (Ex 32,30).

47. «No tinguis en compte l'obstinació d'aquest poble, la seva dolenteria, i els seus pecats» (אל תפן אל קשי העם הזה ואל רשעו ואל חטאתו). Només en una altra ocasió es dirigeix una petició d'aquest tipus al Senyor: Nm 16,15.

48. Aquestes paraules del Senyor no són recollides en la constatació que fa Moisès personalment del pecat del poble: Dt 9,16. Vegeu el paral·lel de Dt 9,13 a Ex 32,9, al qual Moisès no alludeix en la seva intercessió (Ex 32,11-13).

49. Sobre el paral·lisme entre פנה אל i זכר, vegeu Luis ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, Madrid: Trotta 1994, p. 61. En l'entrada פנה, Q. 3. Metafórico. a) Sentido espiritual», es cita Dt 9,27.

Entre els paral·lels de la petició, el text més significatiu és Jo 3,9-10.⁵⁰ Més amunt hem vist que el text de Jonàs era el que amb més precisió reproduïa la fórmula de constatació del perdó d'Ex 32,14. Ara comprovem que també reproduceix una de les peticions de Moisès.⁵¹ Però, la petició de Moisès segueix mostrant, com ja havíem notat en la constatació del perdó, la seva originalitat respecte als textos paral·lels. L'originalitat consisteix a expressar en forma de petició ferma (imperatiu) allò que en Jo 3,9 («qui sap si [...]») és expressat com una possibilitat que es vol fer real a través dels diversos signes de conversió (Jo 3,5-8).⁵² Tornem a trobar, doncs, en Ex 32 un llenguatge de conversió usat com a intercessió gratuïta. També el perdó és gratuït i autònom. En efecte, Ex 32 no conté cap afirmació que s'aproximi al que diu Jo 3,10a, just abans de la constatació del perdó: «Déu veié que de fet havien renunciat al seu mal camí».

La petició de Moisès a Nm 14,19 («Et prego que perdonis les culpes d'aquest poble», *סלח-נא לעין העם הזה*)⁵³ segueix una estructura diferent de la que hem vist en Dt 9,26.27 i Ex 32,12.13. Aquesta petició, que és única, té dues justificacions. La primera és «segons la grandesa del teu amor» (*כגדל חסדך*). La segona justificació es troba en la frase «com has perdonat a aquest poble (des d'Egipte fins aquí)» (*כאשר נשחת לעם הזה*). Les dues justificacions ja han aparegut de fet, en Nm 14,18: «[...] Jo sóc el Senyor, lent per al càstig i ric en l'amor» (*רב חסד*). Perdoneu les culpes i les faltes» (*נשא עין ופשע*). Probablement és per l'ús d'aquests arguments en la petició que el verb *סלח* és usat amb complement: «la culpa d'aquest poble» (*לעין העם הזה*).⁵⁴ L'esquema que està fabricant Nm 14 és clar: la petició de Moisès, no suposa cap novetat, ja que es limita a recordar al Senyor les paraules que ell mateix havia dit (v. 18).⁵⁵ Ara bé, el lligam entre petició i resposta del Senyor sí que supo-

50. Amb imperatiu del verb *שוב* només hi ha el testimoni d'Ex 32,12.

51. Jo 3,9 també conté el verb *נחם*. El text del profeta Jonàs ha construït un esquema bipolar: per una banda, *שוב* i *נחם* tot sols al començament; a continuació usa els dos mateixos verbs, en el mateix ordre, en frases més desenvolupades. La primera correspon a la petició de Moisès, i la segona, a la constatació del perdó (Jo 3,10).

52. El final de la frase a Jo 3,9 («*et non moriemur*» (*וילא נאבד*)) intuït i esperant la conseqüència del perdó, reafirma aquesta intenció del text. Les peticions de Moisès d'Ex 32,12 acaben sense un afegit d'aquesta mena.

53. L'imperatiu de *סלח* reforçat amb *נא* només es troba aquí i en Am 7,2, un dels pocs textos on el verb *perdonar* és usat en sentit absolut tal i com es troba en la constatació del perdó (Nm 14,20).

54. Vegeu Jr 31,34; 33,8; Sl 25,11; 103,3. Afegint-hi el terme *pecat*: Ex 34,9; Jr 36,3.

55. En aquest punt, Nm 14,19 està confegint la petició de Moisès com ho fan Dt 9,26 i Ex 32,12c: referint-se a una paraula anterior del Senyor. La diferència però, es troba en el fet que Nm 14,19 es refereix a una paraula del Senyor citada per Moisès, que, a més no és una paraula contra el poble sinó a favor d'ell.

sa una novetat. La introducció del verb סלח al lloc del verb נשא fa derivar el sentit cap a una certa especificitat del perdó en aquesta ocasió concreta: no serà com les altres vegades! I la novetat ja és absoluta quan la constatació del perdó afirma que el Senyor perdona el poble *tal com Moisès ha demanat* (lit. segons la teva paraula) mentre que la petició de Moisès havia estat feta a partir del que el Senyor havia dit (o sigui, segons una paraula seva).

Com argumenta Moisès la seva petició

En aquest apartat examinem la resta de material de la intercessió de Moisès, un cop analitzades les peticions concretes que s'hi fan i la seva correspondència amb la constatació del perdó. Ara caldrà fixar-se on recolzen les peticions de Moisès.

L'argumentació que Moisès fa en les seves peticions concretes recolza sobre dos temes comuns als tres episodis: la sortida d'Egipte i l'opinió que altres puguin manifestar sobre el sentit de l'actuació del Senyor contra el poble. Hi ha un tercer tema en el qual només coincideixen Ex i Dt: el record dels patriarques.⁵⁶

Començo per aquest darrer tema. En l'apartat anterior hem vist com Ex 32,13 i Dt 9,27 presentaven el record dels patriarques en forma d'imperatiu i, per tant, molt integrat amb les peticions de Moisès. Ara bé, quin tipus d'integració? En Èxode les peticions de Moisès s'expressen amb l'imperatiu («fes-te enrere, renuncia»). En canvi, a Deuteronomi les peticions són negatives i s'expressen amb לֹא + jussiu («no destrueixis», «no tinguis en compte»), tot i que la referència al record dels patriarques segueix usant l'imperatiu. Això fa sospitar que no es tracta d'una autèntica petició, com les altres, sinó d'un element argumentatiu a favor de la intercessió de Moisès. S'ha vist, a més, en l'apartat anterior, com Dt relaciona d'una manera molt forta el record dels patriarques i la seva segona petició («no tinguis en compte [...]») amb l'inici de la seva narració dels fets del vedell d'or (Dt 9,7: «no oblidis [...] recorda [...]'). Així, doncs, quina finalitat té la referència a Abraham, Isaac i Jacob/Israel? Comparem Ex 32,13 i Dt 9,28. Els dos textos coincideixen a enumerar els tres patriarques i a qualificar-los de servents del Senyor.⁵⁷ Però Ex 32,13 transmet a més a més, citant-lo, el jurament que el Senyor havia fet sobre la multiplicació de la descendència i la possessió de la terra.⁵⁸ L'abast d'aquesta ampliació es pot definir

56. Vegeu els tres arguments que usa Moisès segons l'opinió de CHILDS, *Exodus*, 568.

57. Ex 32,13 es refereix al tercer patriarca com a Israel (vegeu 1Re 18,36; 1Cr 29,18; 2Cr 30,6). El qualificatiu *servents* està situat al final dels tres noms, mentre que Dt 9,27 el situa al començament.

58. Dt 9,5 s'hi refereix però no en cita el contingut.

com l'interès que manifesta Moisès per aportar, dins la seva intercessió, unes paraules positives del Senyor que, en certa manera, contrarestin les que tot just acaba de dirigir-li manifestant la intenció de destruir el poble (Ex 32,10). Aquest detall és important, perquè també apareix en la intercessió mosaica de Nm 14,13-20. És veritat que Nm 14 no fa cap al·lusió als patriarques ni al jurament del Senyor. Però el text posa en boca de Moisès la citació («Tu has dit [...]», Nm 14,17.18) d'unes paraules prèvies del Senyor sobre la seva actitud misericordiosa envers Israel.⁵⁹ Una súplica (Nm 14,17) introdueix aquestes paraules tot remetent-nos a l'inici de la intercessió (Nm 14,13) i creant juntament amb la petició de Moisès una inclusió:

Nm 14,13:

«Els *egipcis* saben que tu, amb *el teu poder* has fet sortir aquest poble del seu país».

Nm 14,17.19:

«[...] que despleguis *el teu poder* [...]»⁶⁰ et prego que perdonis [...] com has fet des d'*Egipte* [...]»

El tema de la sortida d'Egipte, doncs, amb el poder del Senyor, unifica el text.⁶¹ Exactament igual passa amb la intercessió a Dt 9,26-29. Podem fixar-nos en la inclusió formada pel primer i darrer versets, i en la primera petició de Moisès que s'integra en el tema de la sortida d'Egipte.

Les peticions de Moisès en la seva intercessió d'Ex 32,11-13 també es recolzen en el tema de la sortida d'Egipte però per un camí indirecte. En realitat, la menció de la sortida d'Egipte integra l'amenaça del càstig del Senyor: «[...] per què s'ha d'encendre el teu enuig contra el teu poble, que tu has fet sortir del país d'Egipte [...]» (Ex 32,11); 32,12b on hi ha les paraules que Moisès recollirà en la seva petició («fes-te enrere de la teva indignació [...]). Entremig s'hi insereix, en forma interrogativa, el que els egip-

59. Tant a Ex 32,13 com a Nm 14,17-18 caldria parlar d'intenció de literalitat perquè la citació que Moisès fa de les paraules del Senyor no correspon exactament a cap text concret. És més aviat una barreja de citacions. LOZA, «Éxode XXXII», 44, punt d) i e).

60. En opinió de George B. GRAY, *Numbers* (ICC), Edinburgh: Clark 1986, p. 157, el poder del Senyor en aquest verset es refereix a la seva capacitat misericordiosa de perdonar. Exactament en la mateixa línia se situa LEVINE, *Numbers 1-20*, 366.

61. Nm 14,14 afegeix l'acompanyament que el Senyor fa del poble a través del núvol i la columna de foc. El tema de l'acompanyament del Senyor és polèmic en Ex 32,34; 33,2.3.

cis podrien dir si el Senyor duugués a terme tal amenaça contra el poble («permetràs que els egipcis diguin [...]?»; Ex 32,12a.

L'horitzó s'amplia amb la introducció del segon gran tema comú als tres textos: l'opinió negativa que altres poden fer de l'actuació del Senyor contra Israel (Ex 32,12a; Nm 14,15-16; Dt 9,28).⁶² En quins punts es detecta la renovació que provoca aquesta nova temàtica?

La primera i més gran novetat la transmeten Nm 14,16 i Dt 9,28: El Senyor no ha estat capaç (מְבַלֵּי יָכֹלָה) de fer entrar (לְהַבִּיֵּא) Israel al país que els havia promès.⁶³ O sigui, que el centre d'atenció es desplaça des del punt de partença (sortida d'Egipte) al punt d'arribada (terra de Canaan). El mateix desplaçament ja el marca Nm 14,15 en proposar «les nacions (הַגּוֹיִם) que en sentiran parlar»,⁶⁴ com a subjecte d'aquestes afirmacions negatives sobre l'acció del Senyor. Són les nacions que Nm 14,14 (vegeu 13,28-29) identifiquen amb «els habitants d'aquest país» (יֹשְׁבֵי הָאֶרֶץ הַזֹּאת), als quals els egipcis els han parlat del poder del Senyor en alliberar Israel.⁶⁵ Per la seva banda, quan Dt 9,28 vol explicitar el subjecte de l'opinió negativa de l'actuació del Senyor, se serveix d'un terme geogràfic: «el país (הָאֶרֶץ) del qual ens has fet sortir». L'oració de relatiu ajuda a identificar el subjecte de Deuteronomi amb Egipte —explícitament ho fa Ex 32,12 usant el terme geogràfic i no el gentilici—. Els textos, per tant, presenten com a subjectes els dos pols de l'itinerari: Egipte (Ex 32,12; Dt 9,28) i les nacions que habiten la terra de Canaan (Nm 14,14). Ara bé, entre Nombres i Deuteronomi hi ha en comú el terme país (הָאֶרֶץ) per a referir-se als respectius dos subjectes, que són diferents. Ho són realment? Si es presta atenció a Dt 9,1-6, fragment que actualment serveix de preàmbul a la narració de les nombroses rebel·lions del poble contra el Senyor, notarem clarament que el rerefons és el mateix de Nm 13-14.⁶⁶ Per tant, també en els subjectes es pot

62. Ex 32,12 i Nm 14,15 exposen les paraules dels egipcis / nacions en forma de citació, amb pretensió de literalitat, de la mateixa manera que ho fan a continuació amb les paraules positives del Senyor (record dels patriarques i record dels atributs de misericòrdia). L'exposició de les paraules dels egipcis a Dt 9,28 també pretén ser literal, però té un to diferent. Per això, les introdueix d'una manera particular: «que no puguin dir [...]» (פֶּן יֹאמְרוּ). En Dt, ja ho hem vist, no hi ha citació de cap paraula positiva del Senyor, només el record dels patriarques.

63. Compareu-ho amb la incapacitat que Sennaquerib atribueix a tots els déus de les nacions conquerides per a salvar els seus respectius pobles. Tampoc el Senyor no serà capaç de salvar Israel (2Cr 32,14).

64. Segons GRAY, *Numbers*, 157, aquesta frase no significa gaire res més que *les nacions que han sentit parlar de tu*.

65. Sobre les dificultats que hi ha en la seqüència de Nm i la seva interpretació més plausible, vegeu GRAY, *Numbers*, 156-157. NOTH, *Numbers*, 109. LEVINE, *Numbers* 1-20, 365.

66. Les nacions, aquest país (Nm 14,15; Dt 9,1a.4), la menció de les ciutats fortificades i dels gegants anaquites (Nm 13,28; Dt 9,1b.2), la fertilitat del país (Nm 14,7; Dt 9,6).

arribar a detectar una tendència a desplaçar l'atenció cap al punt d'arribada.

La incapacitat del Senyor per a fer entrar Israel a la terra promesa, terra a la qual ara el text ens fa mirar, assenyala el fracàs de Déu i és causa de la destrucció del poble, segons Nm 14,16. Però Dt 9,28 en dóna una versió més contundent. Un cop afirmada la incapacitat del Senyor, s'explicita d'on ha nascut: el Senyor va fer sortir el seu poble per «l'odi que els tenia» (אוֹרֵת מִשְׁנֹאֲרוֹ).⁶⁷ En termes paral·lels s'expressa Ex 32,12: el Senyor va fer sortir el seu poble «amb mala intenció» (בְּרָעָה), però això no té relació amb cap incapacitat de Déu per a complir la seva promesa.

La incapacitat del Senyor, segons Nm 14,16 i Dt 9,28, queda corroborada per la intenció de matar i destruir el poble d'Israel en «el desert» (בְּמִדְבָּר), lloc intermedi entre Egipte i Canaan. Però Ex 32,12, que no sembla de moment mirar cap al lloc d'arribada, afirma que el Senyor vol matar els israelites en «les muntanyes» (בְּהָרִים), una fórmula única. Hi ha alguns indicis per creure que amb una tal denominació Ex 32,12 també s'està referint al punt d'arribada, i encara amb més força que Nombres i Deuteronomi. En efecte, Nm 13,17 aplica el terme muntanya al país que exploren els caps de tribu. Més concretament, Nm 14,40.44-45 identifica el país muntanyós com la terra que el Senyor havia promès a Israel. Per tant, els tres episodis, en parlar del lloc de destrucció del poble, estan fixant la mirada en el punt on els hauria de conduir el Senyor. Nm 14,16 i Dt 9,28 ens situen a les portes, a causa de la suposada incapacitat del Senyor i pel seu odi que no li deixa complir la promesa. Ex 32,12 ens situa, en canvi, en el cor mateix del lloc d'arribada, a causa de la suposada mala intenció del Senyor.

Ex 32,12 complementa aquesta visió amb una altra actuació negativa del Senyor: «fer desaparèixer el poble de la faç de la terra» (מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה).⁶⁸ La «הָאֲדָמָה», en tant que terra fèrtil, s'oposa al desert com a lloc inhabitat. La terra significa la possessió que permet viure a un col·lectiu humà.⁶⁹ Així, el càstig que el Senyor infligir al seu poble s'expressa com la pèrdua de la terra (Dt 6,15; 1Re 13,34). Un text (1Re 9,7) identifica explíci-

67. Dt 1,27 posa les mateixes paraules (בְּשֹׂנְאֵי יְהוָה אֲרֵנוּ) en boca del poble, quan es nega a pujar a la terra que el Senyor els dóna. És la narració paral·lela a Nm 13-14. Les explicacions de Deuteronomi juguen i contrasten claríssimament amb la petició de Moisès a Nm 14,19 («ja que el teu amor és tan gran [...]»).

68. En Dt 9,14 el Senyor mateix profereix una amenaça amb una formulació que es pot considerar paral·lela: «[...] esborraré el seu record (nom) de sota el cel [...]» (אֶת שֵׁם מוֹחֶתֶת הַשָּׁמַיִם).

69. H. H. SCHMID, «אֲדָמָה, *ʾdāmā* Erdboden», en *ThWAT*, vol. I, München – Zürich: Kaiser – Theologischer Verlag 1984, pp. 57-60. J. G. PLÓGER, «אֲדָמָה, *ʾdāmāh* [tierra]», en *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento*, vol. I, Madrid: Cristiandad 1973, pp. 95-105.

tament l'expressió «la faç de la terra» amb el país que el Senyor havia donat a Israel, i del qual amenaça d'arrenkar-lo, perquè serveixi de burla als altres pobles. La destrucció, doncs, no és total i absoluta.

En resum, les peticions concretes de Moisès recolzen sobre el fet poderós de la sortida d'Egipte. Però la intercessió de Moisès, a través de l'opinió negativa dels egipcis / les nacions ha sofert un tomb que canvia la perspectiva. Ja no serà possible pensar la realitat del poble d'Israel només a partir de la sortida d'Egipte. Cal pensar-la també, i sobretot, a partir de la realitat en la terra de Canaan. Aquest nou punt de referència amaga un treball subtil en la redacció dels textos: la visió negativa sobre l'actuació divina s'ha transferit d'Israel a l'opinió dels egipcis / les nacions. Aquest transferiment es nota en tots els punts analitzats. Israel manifesta la seva visió negativa en qüestionar el perquè de la sortida d'Egipte, ocasió de destrucció del poble en el desert: Ex 14,11; 16,3; 17,3; Nm 11,20; 14, 2-3; 20,2-5; 21,5. Israel manifesta la seva visió negativa caracteritzant l'actuació del Senyor com de malintencionada, moguda per l'odi (Dt 1,27). Israel manifesta la seva visió negativa qualificant el Senyor d'incapaç de guiar-lo i mantenir-lo (Sl 78,19).⁷⁰

Carregant la visió negativa de l'actuació divina als egipcis / les nacions, l'autor(s) dels textos posa en la intercessió de Moisès la funció de descarregar Israel de la seva pròpia valoració negativa, la que ha fet o la que fa en la contemporaneïtat del relat o de la seva lectura.⁷¹ Si d'entrada semblava que l'important de la intercessió de Moisès i la preocupació màxima i quasi única era aconseguir la no destrucció d'Israel⁷² ara en podem abastar una dimensió nova, teològica: el nucli de la intercessió mosaica consisteix a posar Israel en perfecta sintonia amb la capacitat —el poder— del

70. Aquesta transferència de la valoració negativa des de l'opinió d'Israel a l'opinió dels egipcis / les nacions es fa més evident i més impactant en fixar-nos en l'episodi dels espies que Josuè envia a Jericó, a casa de Rahab (Js 2,8-11). S'hi reconeix la seqüència de Nm 13-14, però especialment les afirmacions de Nm 14,14: «Hem sentit a dir [...] Ho hem sabut [...]» (Js 2,10.11). La conclusió a què arriben els espies és que «és veritat, el Senyor ens posa a les mans tot el país» (Js 2,24). També hi ha un text que interpreta positivament la sortida d'Egipte: Ex 18,1. El sogre de Moisès, Jetró, sacerdot de Madian, introdueix la seva valoració a l'estil de Nm 14,14 i Js 2,10.11: «Va sentir explicar [...]».

71. En opinió de Robert H. O'CONNELL, «Deuteronomy IX 7-X 7,10-11: Panelled Structure, Double Rehearsal and the Rhetoric of Covenant Rebuke», VT 42 (1992) 504 sense la intercessió de Moisès, en l'argumentació del conjunt de la narració, no hi hauria restauració de l'aliança.

72. «Els va fer sortir per matar-los [...] fer-los desaparèixer [...]» (Ex 32,12) i «els va fer sortir perquè morissin [...]» (Dt 9,28). Per la seva banda, Nm 14,15 ha integrat la preocupació per la destrucció del poble com a element motivador de l'opinió negativa de les nacions sobre el que el Senyor pretén fer amb Israel: «Si ara fas morir d'un cop tot aquest poble [...]».

Senyor per a conduir-lo amorosament i amb bona intenció fins a la terra que li havia promès i que li permetrà viure.⁷³ L'únic impediment per a aquesta sintonia és el mantenir com a únic punt de referència Egipte. L'estreta relació entre els episodis del vedell d'or (Èxode i Deuteronomi) i dels exploradors enviats a Canaan (Nombres) demostra que Israel no pot continuar pensant només amb un sol pol de l'itinerari.⁷⁴ D'aquesta manera també es pot valorar amb tota la seva justa mesura la força argumentativa que té Moisès en citar les paraules positives del Senyor: el record del jurament als patriarques i el record de la misericòrdia divina.⁷⁵

III. Les intencions del Senyor

Fins ara, en els capítols precedents, ha estat analitzat el sentit original de les fórmules del perdó obtingut (Ex 32,14; Nm 14,20; Dt 9,19b; 10,10b) i l'abast de la intercessió de Moisès (Ex 32,11-13; Nm 14,13-19; Dt 9,25-29). Queda encara per examinar el motiu de la súplica mosaica. Segons els textos, el que mou Moisès a intercedir són les intencions del Senyor, gens favorables al poble (Ex 32,10; Nm 14,12; Dt 9,13). També caldrà examinar el lligam entre les intencions del Senyor i el perdó concedit.

La paraula que el Senyor dirigeix a Moisès

Abans que Moisès intercedeixi, el Senyor li ha dirigit la seva paraula. Les narracions d'Èxode, Nombres i Deuteronomi articulen aquesta paraula del Senyor a través d'esquemes diferents.

73. Jr 18,5-11 expressa aquesta sintonia amb la imatge del terrisser. A través d'una pregunta retòrica es qüestiona la capacitat del Senyor per a dur a terme els seus plans: «[...] Creieu que jo no sóc capaç d'obrar com aquest terrisser» (Jr 18,6). La resposta evidentment és a favor de la capacitat del Senyor i, per tant, del deixar-se modelar i recrear per ell. El text segueix la teologia condicional de l'aliança: si hi ha conversió, hi ha ara l'actuació positiva del Senyor. Notem l'ús del verb *desdir-se* en aquest fragment (vegeu Ex 32,12.14).

74. En la majoria de murmuracions del poble contra la sortida d'Egipte, hi ha una valoració positiva de la vida que allí s'hi portava. Es pot veure, a més, a Nm 16,13-14 com en la revolta de Datan i Abirom la murmuració contra la sortida d'Egipte va acompanyada de la negativa a anar cap a la terra promesa. Egipte i no la terra que el Senyor els dóna i cap a on els ha fet sortir, és identificat com un *país que regalima llet i mel*, en boca d'aquests dos personatges!

75. CHILDS, *Exodus*, 568: «Moses's appeal is not to some accumulated deposit of merit which can be tapped, but to the *promise* of God himself. Moses does not attempt to excuse or mitigate Israel's sin, but he seeks to overcome it by falling back ultimately on what God can do in making a future possible».

L'esquema més simple correspon a Nm 14,11-12. Conté els següents elements: una constatació de l'actuació del poble («Fins quan em menysprear aquest poble? Fins quan no voldrà confiar en mi, després de tants prodigis com he obrat enmig d'ells?») i l'explicitació de les intencions del Senyor envers el poble («Els faré morir de pesta i els privaré de l'heretat») i envers Moisès («I de tu faré un poble més gran i més nombrós que no pas ells»).

Un esquema més elaborat correspon a Nm 14,26-28. Conté una constatació («Fins quan aquesta comunitat perversa anirà murmurant contra mi? He sentit les murmurations dels israelites contra meu»), un imperatiu a Moisès («Doncs, bé, tu digues-los»), i l'explicitació de les intencions del Senyor; només contra el poble («Jo, el Senyor, afirmo i juro que us tractaré tal com he sentit que deïeu»).⁷⁶

Finalment, l'esquema més extens correspon a Ex 32,7-10 i Dt 9,12-14. Aquest esquema organitza la constatació, l'imperatiu i la intenció en una estructura paral·lela. Apareix d'aquesta manera: un imperatiu inicial («Vés, baixa»; «Aixeca't, baixa ràpid d'aquí»);⁷⁷ una primera constatació en la qual el Senyor fa saber a Moisès que l'actuació del poble fabricant-se el vedell d'or és una perversió, un desviar-se del seu camí;⁷⁸ una segona constatació,

76. Aquesta estructura presenta un estil profètic innegable: la constatació en forma de pregunta-retret, l'imperatiu de parlar, i la intenció introduïda per: «Jo, el Senyor, afirmo i juro» (הוֹ אֲנִי יְהוָה). Ex 32,27 també està marcat per l'estil profètic. Moisès es dirigeix als levites en aquest termes: «Això diu el Senyor, Déu d'Israel» (כֹּה אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל). La intenció de Nm 14,28: «[...] tal com (he sentit que) deïeu» (כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתֶּם), vol contrastar amb el perdó concedit (Nm 14,20) «[...] segons la teva paraula» (כַּדְבָּרְךָ). En Ex 32,27-28 Moisès comunica la paraula del Senyor dirigint-se en segona persona als interlocutors presents. Però no s'hi transmet ben bé una intenció del Senyor, sinó més aviat una crida a executar el càstig diví. El càstig proposat és executat pels levites, que «van fer el que els deïa Moisès» (כַּדְבָּר נִשְׁמָה). Segons Nm 14,20 del perdó concedit respon a la paraula de Moisès. El doble paper de la paraula de Moisès queda perfectament diferenciat en cada text. No considero Nm 14,29-30 una especificació de les intencions del Senyor, en sentit estricte, perquè els verbs d'amenaça —morir, deixar el cos en el desert, no entrar— no s'expressen en primera persona singular com Nm 14,28.

77. Pel que fa a les diferències entre les dues versions del manament a Moisès, vegeu Moshe WEINFELD, *Deuteronomy 1-11* (AB), New York: Doubleday 1991, p. 409. Segons l'autor, la urgència en baixar no deixa lloc a la intercessió, en contrast amb Ex 32,11-14.

78. La primera constatació d'Ex 32,7-8 i Dt 9,12 té en els dos textos una diferència remarcable: les accions culturals que els israelites dediquen al vedell no existeixen en el Deuteronomi. Segons WEINFELD, *Deuteronomy 1-11*, 409, Dt ha suprimit aquesta part a causa de la seva particular visió del culte a Israel. La constatació té forma *explicativa* (introduïda per בִּי). La forma final d'Ex 32 aprofita aquest fet (cosa que no fa Dt 9) per jugar amb el nivell d'informació que té cada personatge. Així, a l'inici, el poble «no sap què se n'ha fet, de Moisès» (v. 1; vegeu també v. 23). Després, Moisès no sap què està fent el poble, si no és per la informació que el Senyor li dóna. En cap moment el poble no ha reconegut haver comès un pecat; és Moisès qui els ho ha de fer saber (v. 30). I finalment, és Moisès qui torna a acostar-se a Déu i l'informa del que el poble ha fet (v. 31).

que, més que mirar l'actuació del poble, mira com és aquest poble: «Va a la seva».⁷⁹ En paral·lel apareixen uns nous imperatius («Ara, doncs, deixa'm que [...]»; «Deixa'm fer [...]») i dues intencions del Senyor, una dirigida al poble («S'encengui la meua ira contra ells i els extermini»; «Jo el destruiré i esborraré el seu record de sota el cel»), i una altra dirigida a Moisès («Després faré de tu un gran poble»; «Després faré de tu un poble més gran i més nombrós que no pas ells»).

En aquests tres esquemes s'observen tres fenòmens. Per una banda, les constatacions (Nm 14,11.27; i Ex 32,7-9 = Dt 9,12-13) i les intencions envers el poble (Nm 14,12a.28; Ex 32,10a; Dt 9,14a) segueixen tres (o quatre) formulacions, cadascuna amb vocabulari propi. En canvi, la intenció envers Moisès (Nm 14,12b; Ex 32,10b; Dt 9, 14b; no apareix en Nm 14,26-28) utilitza un vocabulari molt semblant en tots els textos. Per altra banda, en un text (Nm 14,11-12) no apareix cap imperatiu, mentre que en els altres sí que hi apareixen.

Val la pena fixar-se en un altre fenomen encara. Dues narracions separades (Ex 32; Dt 9,7-10,11) proposen el mateix esquema. Però una sola narració (Nm 14) proposa dos esquemes diferents i separats: l'un amb imperatiu i l'altre sense. Aquí, l'esquema sense imperatiu conté la intenció del Senyor envers Moisès, mentre que l'esquema amb imperatiu no la conté.

El sentit de l'imperatiu a Nm 14,28 («Tu digues-los», אמר אלהם) queda clar pel to profètic de l'esquema en el qual s'insereix. En canvi, el sentit dels imperatius que acompanyen les intencions del Senyor en Ex 32,10 i Dt 9,14 («Ara, doncs, deixa'm que [...]», ועתה הניחה לי) («Deixa'm fer [...]», הדרך ממני) és més discutit. Els comentaris els consideren una porta oberta a la intercessió,⁸⁰ perquè hom pensa que formen amb els verbs de les intencions unes frases del tipus: deixa'm + infinitiu o bé deixa'm que + subjuntiu.⁸¹

79. Per al sentit de l'expressió קשה-ערך: vegeu A. S. VAN DER WOUDE, «קשה-ערך hart sein», en *ThWAT*, vol. II, München – Zürich: Kaiser – Theologischer Verlag 1984 punt 4, col. 691.

80. Vegeu CHILDS, *Exodus*. L'autor afirma en la p. 567: «God vows the severest punishment imaginable, but then suddenly he conditions it, as it were, on Moses' agreement. "Let me alone that I may consume them". The effect is that God himself leaves the door open for intercession. He allows himself to be persuaded». En el mateix sentit s'expressa WEINFELD, *Deuteronomy 1-11*, 410: «Thus the saying of God, "let me alone", paradoxically leaves open the way for Moses to ask for mercy». En la mateixa línia, vegeu CAIRNS, *Deuteronomy*, 104. BRAULIK, *Deuteronomium 1-16,17*, 77. P. C. CRAIGIE, *Deuteronomy* (NICOT), Grand Rapids, MI: Eerdmans 1976, p. 195. En canvi, John I. DURHAM, *Exodus* (WBC), Waco, TE: Christensen Word Books 1987 diu en la p. 425: «This hiphil impv of נח commands Moses to leave Yahweh alone, to refrain from bothering him».

81. Vegeu-ne un exemple, amb l'imperatiu de נח, a P. JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, Roma: PIB 1923, p. 525, n. 177k.

Però al meu parer, si mirem també els esquemes de l'episodi dels espies enviats a Canaan, el sentit d'aquests imperatius pot ser senzillament semblant al dels imperatius que acompanyen les constatacions: Ex 32,7 («Vés, baixa», לך־רד); Dt 9,12 («Aixeca't, baixa de pressa d'aquí», קום רד מהר מזה). És a dir, davant la constatació de la perversió i el desviament dels camins de Déu en fabricar-se el vedell d'or, el Senyor mana a Moisès que baixi per acompanyar el poble i refer el camí, insistint-li que *el deixi sol, que se'n vagi de la seva presència*.⁸² Així no haurà d'acompanyar-lo ell mateix i destruir-lo (vegeu Ex 33,3.5). Una interpretació així de la paraula que el Senyor dirigeix a Moisès no suposa, evidentment, cap intercessió. Més aviat cal trobar-hi la continuació en l'actuació de Moisès amb el poble. És exactament el que passa amb la constatació, l'imperatiu i la intenció de Nm 14,27-28: no suposa cap intercessió de Moisès. La seva continuació està en el fet que Moisès comunica al poble la paraula que ha rebut del Senyor i actua separant-se de la manera de veure les coses dels israelites (Nm 14,39-45). La diferència amb Nm 14,11-20 és prou notable com per adonar-se de quin lloc haurà d'ocupar la intercessió de Moisès.

L'experiència de Moisès

Fins ara ens hem fixat en l'estructura dels textos i hem establert una doble versió del paper de Moisès, ben diferenciada, en la narració de Nm

82. L'imperatiu hipihil-II del verb נזה seguit de complement amb ל es troba a 2Sa 16,11; 2Re 23,18 i Os 4,17. Es pot considerar que, en tots tres casos, l'imperatiu té valor absolut («deixar estar», «deixar sol»), és a dir, no es relaciona amb altres verbs. Fins i tot el cas de 2Sa 16,11, on l'imperatiu va seguit d'un wayyiqtol (יִקְלֹל) es pot considerar absolut, perquè el verb «maleir» —traduint-lo en passat!— porta una explicativa introduïda amb כִּי. En els tres textos la persona que parla mana a uns altres que no actuïn contra un tercer (לֵי). Vegeu la interpretació que Hans W. WOLFF, *Hosea* (Hermeneia), Philadelphia: Fortress 1974, p. 91 fa del text d'Os 4,17. No és aquest el cas d'Ex 32,10 en què el pronom és de primera persona (לִי). Per tant, l'imperatiu no és d'impedir que s'actuï contra el poble. Més aviat, el Senyor està manant a Moisès que baixi de la muntanya i, deixant-lo sol, faci alguna cosa per Israel. L'imperatiu hipihil de רפה acompanyat de la preposició מִן amb complement de persona només torna a aparèixer a Jt 11,37. Amb complement de cosa es troba a Sl 37,8. En altres exemples s'usa la preposició ל (1Sa 11,3; 2Re 4,27), el complement directe (2Sa 24,16 = 1Cr 21,15), o el verb en absolut (1Sa 15,16). En els casos de Jt 11,37 i 1Sa 11,3 el pronom del complement coincideix amb el de la persona que pronuncia l'imperatiu, exactament com a Dt 9,14. Però les situacions són absolutament divergents. A Jt 11,37; 1Sa 11,3 algú vol actuar contra un altre; aquest demana (imperatiu) alguna cosa abans que el fet es realitzi. El que es demana vol mitigar o impedir la gravetat de l'actuació prevista. Si apliquem això a Dt 9,14 (el Senyor i Moisès) ens trobaríem amb un absurd perquè hauríem d'imaginar Moisès actuant contra el Senyor! La fórmula de Dt 9,14 és ben original. En els dos imperatius de Dt 9,12.14 notem una similitud de construcció: «Vés, baixa de pressa, d'aquí» (קום רד מהר), «aparta't de mi» (במני).

14. D'aquí sorgeix la hipòtesi que la narració del vedell d'or també conté les dues versions del paper de Moisès: una dirigida vers la intercessió i l'altra dirigida cap a la seva actuació davant el poble. Aquestes dues versions, però, estan barrejades. Caldrà, doncs, destriar-les. En aquest paràgraf s'examina el contingut de les constatacions.

Cal posar en relleu les diferències entre les dues versions de Nm 14,11.27. La introducció interrogativa és diferent («Fins quan?», עַד אַנָּה, מַחִי עַד respectivament). També ho són els subjectes («aquest poble», הָעָם הַזֶּה) («aquesta comunitat perversa», הָעֵרְוָה הַזֹּאת);⁸³ I ho són igualment els verbs: «menysprear i no creure» (אֲמַן-נֹאֵן); «murmurar» (לִיץ).

Les diferències entre les dues versions mostren que una d'elles refereix a una situació general i l'altra, a una situació concreta. Justifiquem-ho a poc a poc. L'expressió «fins quan» (עַד אַנָּה), en boca del Senyor contra el poble, només torna a aparèixer a Ex 16,28. En aquest mateix relat, a l'inici (vv. 2.7.8), hi ha tres vegades el verb «murmurar» (לִיץ).⁸⁴ El que importa de l'encreuament d'elements (un de cada versió de Nm 14) és que la murmuració del poble contra el Senyor i el retret que el Senyor pronuncia contra el poble responen a punts de referència diversos: un de concret, el menjar en el desert, juntament amb la manifestació de la glòria divina, i un altre de general, l'observança dels manaments, especialment el repòs del dissabte.⁸⁵ El

83. L'expressió tota sencera només torna a aparèixer a Nm 14,35 Compareu-la amb Ex 32,22. El conjunt de Nm 13-14 sempre es refereix a Israel com a *comunitat* (13,26; 14,1.2.5.7.10.27.25.36), menys en 14,11-25 on aquest mot no apareix cap vegada. Sí que hi apareix, en canvi, el terme *poble* (14,11.13.14.15.16.19). Fora de Nm 14,11-25 la denominació de *poble* s'aplica als habitants del país que exploren els israelites (13,18.28.31.32; 14,9). Hi ha, però, tres excepcions en què s'aplica també a Israel: 13,30 (Caleb fa callar el poble que s'oposa a Moisès); 14,1 (en paral·lel amb *comunitat*) i 14,39.

84. El que havia començat com una murmuració contra Moisès i Aaron acaba interpretant-se com una murmuració contra el Senyor, igual que a Nm 14,2.27.29.36. En altres exemples (Ex 15,24; Nm 17,6.20) no es fa aquest traspàs de Moisès-Aaron al Senyor. Potser s'hauria d'exceptuar Nm 16,11 on la murmuració de Corè contra Aaron és posada en paral·lel a «és contra el Senyor que tu i els teus partidaris us *heu amotinats*». CHILDS, *Exodus*, assenyala en la p. 279 les semblances entre Ex 16, Nm 14 i 16. Encara que l'episodi de Nm 17 no estigui lligat amb la història de Corè (però vegeu Nm 17,14), hi ha un nou detall que agermana aquest text amb el del manà i les guatlles. En Ex 16,32-34 es mana que es conservi un òmer de manà per a les generacions futures. Igualment, a Nm 17,25 es mana que la vara florida d'Aaron es conservi al costat del document de l'aliança. Nm 21,4 ofereix una perspectiva diferent del manà. El poble el troba repugnant i davant d'això el Senyor envia unes serps que provoquen una mortaldat. Segons 2Re 18,4 la serp feta per Moisès per aturar la plaga es conservava a Jerusalem i era objecte de culte.

85. Només des de la intenció del Senyor, que «vol posar a prova» l'obediència dels israelites (Ex 16,4-5) es poden relacionar els dos punts de referència.

retret del Senyor al poble⁸⁶ no comporta cap càstig; més aviat reafirma la conversió del poble que acaba obeint el manament (Ex 16,30).

Els verbs de la constatació a Nm 14,11 corroboren el punt de vista general iniciat per la introducció interrogativa.⁸⁷ El verb נִאֵץ «menysprear», aplicat al poble d'Israel en relació al Senyor, reapareix en Dt 31,20. L'aspecte general consisteix, com diu el paral·lel de menysprear, que Israel «trencarà l'aliança del Senyor».⁸⁸ Quant a la formulació no creure (אֵין en hiphil) en el Senyor també té un valor general, especialment en Sl 78,22.32.37 i en el resum Dtr sobre la caiguda de Samaria (2Re 17,14).⁸⁹ En una ocasió la fórmula no creure/confiar en el Senyor s'aplica als fets concrets narrats per Nm 13-14. És Dt 9,23, però s'ha generalitzat la constatació a través del verset següent: «D'ençà que us conec, heu estat sempre rebels al Senyor».⁹⁰

Per tant, es pot concloure que la versió de Nm 14,26-28 centra tota la seva atenció en un fet particular i concret: els rumors desfavorables que els homes enviats per Moisès van fer córrer entre el poble, provocant la murmuració contra el Senyor. Aquesta situació, llegida en perspectiva profètica, demana una acció contundent, que el Senyor mateix realitza (Nm 14,36-37) i realitzarà. Moisès també forma part d'aquesta actuació (Nm 14,41-44). Per la seva banda, la versió de Nm 14,11-12, focalitza la seva atenció més aviat en una constatació de fons: el menyspreu i la poca confiança que el poble mostra cap al Senyor. La descoberta en la constatació del Senyor d'un sentit general i totalitzant que afecta el poble sencer és el que mou Moisès a intercedir. La seva intercessió tindrà també un sentit

86. L'elecció del vocabulari que fa Nm 14,11 (עַר אִנֵּה) no és pas neutra. En els textos que usen l'expressió «fins quan» (מֵעַר מָה, Nm 14,27) dita pel Senyor contra el poble, quasi sempre hi ha una amenaça o un anunci de càstig. Ex 10,3; Jr 4,14 (però vegeu Jr 31,22 on hi ha promesa de salvació, l'únic text positiu de tot el conjunt!); 23,26; 47,5; Os 8,5; Ha 2,6; Sl 82,2. En 1Sa 16,1 el Senyor no es queixa de cap acció de Samuel, però li explica el rebuig de què és objecte Saül. En Pr 1,22 és la Saviesa qui parla en lloc del Senyor. Pràcticament tots els comentaris assimilen les dues formulacions. Vegeu MAARSINGH, *Numbers*, 48. BUDD, *Numbers*, 157. GRAY, *Numbers*, 155.

87. La seqüència *menysprear-no confiar en el Senyor* és única.

88. Is 1,4; 5,24 parlen del *menyspreu* al Sant d'Israel i a la Paraula del Senyor respectivament. Notem el to generalitzador; a través de la partícula כֹּל, en el context del primer dels dos textos. Is 5,24 clou una sèrie pràcticament exhaustiva d'exemples de conducta contrària a l'ensenyament del Senyor. Jr 23,17 és una crítica a aquells profetes falsos que donen una paraula tranquil·litzadora als qui menyspreen el Senyor.

89. No és en va que el verset anterior parla de les advertències del Senyor, a través dels profetes, a Israel i a Judà: «[...] observeu els meus preceptes i els meus decrets [...]». És una advertència que ve a dir el mateix que el retret d'Ex 16,28: «Fins quan us negareu a complir els meus manaments i les meves lleis?».

90. Sl 106,24 té la mateixa fórmula, però amb la preposició לַ en lloc de בִּ. La no creença del poble és a la paraula/promesa del Senyor, en aquest cas, a la promesa de la terra.

general i totalitzant fent-se ressò de l'amor immens del Senyor i demanant un perdó incondicional.

Si apliquem aquests criteris a les narracions del vedell d'or, què en resulta? També s'hi constata que els textos fixen l'atenció en dos fets: un de concret i particular —Ex 32,8b; Dt 9,12c: «s'han fabricat un vedell de fosa»— i un altre de general —la resta de la constatació—. El punt de vista general s'expressa amb els verbs שָׁחָה (piel) «s'han pervertit» i סָוָה «s'han desviat». Els dos verbs apareixen junts en Dt 31,29. Anteriorment s'ha aportat l'exemple de Dt 31,20. Allí hi havia el Senyor, el qual parlava usant el vocabulari de la constatació de Nm 14,11 (menysprear). Ara és Moisès qui parla usant el vocabulari de la constatació d'Ex 32,7-8; Dt 9,12 (pervertir-se, desviar-se del camí). Els dos verbs també apareixen junts a Jr 6,28, on es nota el caràcter generalitzador per l'ús repetit de la partícula כָּלם «tots ells». Amb l'examen de cadascun dels dos verbs per separat s'arriba a la mateixa conclusió: la constatació no es refereix a un fet particular i concret, sinó a una situació general. Així, Dt 32,5 i Os 9,9 posen de manifest la corrupció-perversió del poble comportant-se com a fills que ja no mereixen aquest nom,⁹¹ mentre que Jt 2,17 mostra com l'Israel premonàrquic, contínuament i ràpidament després de cada jutge, s'aparta del camí dels seus pares.⁹²

Així com en Nm 14,11 havíem trobat un punt del qual no es derivava cap càstig, ans al contrari (la fórmula interrogativa introductòria «fins quan [...]?»), עַר אָנֹכִי (ער אנה) també el trobem en la narració del vedell d'or: és la segona constatació («un poble que va a la seva», עַם קָשָׁה עָרָךְ).⁹³ En efecte, en

91. Són els dos únics casos de שָׁחָה en piel amb sentit intransitiu, tenint com a subjecte el poble d'Israel. En la resta de testimonis, amb sentit transitiu, domina el significat de *destruir*. Per les dificultats textuais de Dt 32,5: vegeu DRIVER, *Deuteronomy*, 351-352. Crec que la preposició לִי aquí expressa l'objecte de la destrucció (vegeu Nm 32,15). Quant a Os 9,9: vegeu WOLFF, *Hosea*, 158. Penso que el text parla clarament de la corrupció de tot Israel i no només dels seus profetes i homes inspirats (vv. 7-8). Es tracta de *passar comptes* dels pecats, de les culpes i odís del poble, causants dels deliris i les insensateses dels seus profetes. Noteu el verb en plural també a v. 7: «Que ho sàpiga Israel!». El verb intransitiu s'aproxima al sentit reflexiu: el poble s'està destruint a ell mateix amb la seva actuació.

92. Aquest és l'únic exemple (a més d'Ex 32,8; Dt 9,12.16) amb la formulació completa: «desviar-se ràpidament del camí», aplicada al poble. Però la segona part de la formulació —(el camí) que jo els manava— és diferent: «(el camí) seguit pels seus pares». Unes fórmules semblants es poden veure en 1Re 22,43 i 1Re 22,2. Es contraposa a la fórmula: «continuar amb el pecat de Jeroboam, no apartar-se'n», aplicada a tots els reis del Regne del Nord: 2Re 3,3; 10,29.31; 13,2.6.11; 14,24; 15,9.18.24.28. La constatació d'Ex 32,8; Dt 9,12 —apartar-se del camí— apareix altres dos cops, però sense l'adverbi *ràpidament*: Dt 11,28 i 31,29. En aquest darrer text es veu un canvi semblant al de Jt 2,17: el poble s'apartarà del que Moisès els ha manat.

93. És una constatació que Dt 9,6 ja ha formulat, però en boca de Moisès. Vegeu CRAIGIE, *Deuteronomy*, 195. Duane L. CHRISTENSEN, *Deuteronomy 1-11* (WBC), Dallas, TE: Christensen

Ex 33,3.5, el Senyor fa exactament la mateixa constatació per dir que no pujar acompanyant personalment el poble i així no haurà de destruir-lo a causa de la seva actitud. Més encara, Moisès mateix usa aquesta constatació per a demanar explícitament al Senyor que pugi enmig del seu poble, perquè, malgrat tot, el perdonarà. I efectivament, el Senyor proclama la seva aliança (Ex 34,9.10). I encara s'hi pot afegir la constatació de Dt 9,6: Moisès fa saber al poble que si rep el país fèrtil que Déu li dóna no és perquè s'ho mereixi. Més aviat al contrari: és un poble que va a la seva, però malgrat tot, el Senyor manté el jurament fet als patriarques.⁹⁴

Resulta molt il·lustratiu que, precisament, els punts d'on no es deriva cap càstig siguin els que Moisès reprèn en les peticions de la seva intercessió. Així la petició de Nm 14,19 («[...] et prego que perdonis les culpes d'aquest poble, tal com has fet des d'Egipte fins aquí, ויער הנה») es formula de tal manera que hi ressoni el començament de la constatació («fins quan [...]», ער אנה). I el mateix s'ha de dir de la petició a Dt 9,27: «No tinguis en compte l'obstinació (קשי) d'aquest poble», que recupera una part de la constatació: «És un poble que va a la seva (קשה ערף)». Les peticions en la intercessió de Moisès a Ex 32,11-13 no recuperen cap dels elements de la constatació. Però sí que ho fa Ex 34,9. Hi ha una petició («Senyor, ja que m'has concedit el teu favor, vine, si et plau, a acompanyar-nos») seguida d'una oració explicativa: «És cert que aquest poble va a la seva (עם קשה ערף הוא), però tu perdonaràs les nostres culpes (וטלח לעין) i els nostres pecats i faràs de nosaltres la teva heretat». És a dir, Ex 34,9 conté en la seva petició l'element que no suposa càstig de la constatació com a Dt 9,27, i a més, el verb de la petició com a Nm 14,19.⁹⁵

Per tant, del model d'enllaç entre les paraules del Senyor i les paraules de Moisès, se'n conclou que la intercessió mosaica es basa en la seva experiència del perdó diví i vol respondre a una polèmica sobre la continuïtat d'aquest perdó. El poble d'Israel és un poble que fa el mal, que va a la seva, recelós d'acceptar els manaments del Senyor, que el menysprea i no confia en ell. Malgrat això, el Senyor sempre l'ha perdonat fins ara, no ha tingut en compte la seva tossuderia, l'ha acompanyat. Per què a partir d'aquest

Word Books 1991, p. 190. També el llibre de l'Èxode posa aquesta constatació en boca de Moisès, però ho fa després de la del Senyor (Ex 34,9) i no abans com Dt 9,6.

94. En canvi, les nacions que ocupen el país que els israelites han de rebre són titllades de *culpables* (Dt 9,4.5).

95. Podria ser que aquesta fos la petició original en la narració d'Èxode. Al final de tota aquesta exposició, no està de més dir que cap dels motius de les constatacions particulars i concretes —murmurar/escampar rumors desfavorables contra la terra i contra el Senyor o bé la fabricació d'una imatge de fosa— no és tingut en consideració en les peticions de la intercessió de Moisès.

moment hauria de ser diferent? La intercessió de Moisès busca precisament demostrar que el Senyor no actuarà diferentment de com ho ha fet fins ara.⁹⁶

El futur de Moisès i del poble

Queden per analitzar les intencions del Senyor i la seva relació amb la intercessió de Moisès. La pregunta que hom es posa aquí és: fins a quin punt les intencions del Senyor es deriven directament —en relació causa-efecte— de les constatacions, o dit d'una altra manera, fins a quin punt les intencions del Senyor són realment les causants de la intercessió de Moisès. En l'apartat anterior s'ha donat una resposta parcialment negativa a aquesta pregunta. Aprofundim, doncs, en el tema.

En el paràgraf anterior s'ha comentat que Ex 32,27 s'emparentava amb el to profètic de Nm 14,28. Es pot afirmar el mateix per les intencions del Senyor. Això, però, no passa amb la formulació d'Ex 32,10, sinó amb la d'Ex 33,5. El Senyor ha manat a Moisès que digui al poble que no l'acompanyarà, per tal de no destruir-lo, repetint la constatació d'Ex 32,9 i 33,3. En sentir aquestes paraules el poble reacciona (entristit i vestint-se de dol; Ex 33,4) d'una manera semblant a com reacciona en sentir la comunicació de Moisès en Nm 14,39 (es va afligir molt). Però Ex 33,5 és més llarg que Ex 33,3, afegint-hi: «Treu-te els vestits de festa (es correspon amb la reacció del poble) i veuré què faig amb tu» (וַאֲרַעְהָ מִה אַעֲשֶׂה לָּךְ). L'afegit d'Ex 33,5 usa el mateix to d'interlocució (dirigint-se, a través de Moisès, en segona persona al poble) i el mateix verb que la intenció de Nm 14,28.

En les intencions del Senyor cal distingir-hi dos nivells. Unes es dirigeixen a un tu/vosaltres —Moisès/el poble—. Altres tenen com a destinatari un ell/ells —sempre el poble—. La diferència en els pronoms, no només indica una diferència notable en la relació entre el Senyor i aquells a qui es dirigeix, sinó que també evidencia la duplictat de versions abans esmentades: una referida a un fet general, i l'altra, a un fet concret. En la versió de Nm 14,26-28 li correspon la interlocució entre el Senyor i el poble en segona persona: «[...] Jo, el Senyor, afirmo i juro que *us* tractaré (עָשִׂה) com he sentit que deïeu» (Nm 14,28). En canvi, a la versió de Nm 14,11 li

96. Aquesta polèmica sembla haver deixat marques en la narració del Deuteronomi. Mentre que Nm 14,19 veu la història del poble com una història del perdó diví, Dt 9,7b.24, la veu (en les mateixes coordenades espaciotemporals: «des d'Egipte fins aquí») com una història de rebel·lió contra el Senyor. Potser Dt 9,19 b —«Però també aquesta vegada el Senyor em va escoltar»— recupera el sentit interpretatiu de Nombres. Per a les diferents postures sobre aquest verset, vegeu CRAIGIE, *Deuteronomy*, 196. DRIVER, *Deuteronomy*, 115. BRAULIK, *Deuteronomium* 1-16, 17, 79. WEINFELD, *Deuteronomy* 1-11, 411. CAIRNS, *Deuteronomy. Word and Presence*, 105.

correspon la interlocució directa entre el Senyor i Moisès, també en segona persona: «I de *tu* faré (עֲשֶׂה) un poble més gran i més nombrós que no pas ells» (Nm 14,12). En tots dos casos s'aplica el mateix verb a la intenció del Senyor.

Les intencions sobre el poble apareixen en totes dues versions, mentre que la intenció sobre Moisès només apareix en una d'elles. Sembla, doncs, que hi ha hagut un transvasament de les intencions sobre el poble entre les dues versions.

Les intencions del Senyor que tenen com a referent el poble s'expressen amb el verb en primera persona. Així ho fan Nm 14,12 («Els faré morir de pesta i els privaré de l'heretat»,¹ וְאִירְשֶׁנוּ i Dt 9,14 («Jo el destruiré i esborraré el seu record de sota el cel», מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם, וְאִשְׁמִידֵם וְאִמְחָה אֶת שִׁמְם וְאִכְלֵם), juntament amb Nm 14,28. Però en el text d'Ex 32,10 («que s'encengui contra ells la meua indignació i els extermini», וַיִּחַר אִפִּי בָהֶם וְאִכְלֵם, la primera persona només es reflecteix en el sufix nominal. Ara bé, Ex 32 atribueix l'actitud d'indignar-se a Moisès dues vegades! Primer, quan baixa de la muntanya —v. 19—; després quan retreu a Aaron el que ha fet i aquest es justifica —v. 22—. Aquesta actitud de Moisès contrasta enormement amb l'actitud del mateix personatge segons la narració de Deuteronomi: no només no s'irrita sinó que es mostra benèvol fins i tot amb Aaron i s'esglaia només de pensar el que el Senyor podria fer davant l'actitud rebel del poble (Dt 9,19.20). Davant d'aquesta diferència, cal afirmar que Èxode i Deuteronomi, parlant tots dos de la indignació del Senyor contra el poble, han fet una elecció del vocabulari clarament significativa. Èxode ha triat el substantiu אָף i el verb חָרָה, situant-los en el que semblen les intencions del Senyor (Ex 32,10) i en l'actitud-reacció de Moisès (Ex 32,19.22). En canvi, Deuteronomi només usa un sol cop אָף (Dt 9,19), inclinant-se per altres sinònims: קִנָּף «aïrar-se», «provocar la indignació»,⁹⁷ אָנַף «enutjar-se»,⁹⁸ כָּעַס «ofrendre»,⁹⁹ i חִמָּה «rigor».¹⁰⁰ Amb aquest vocabulari, Deuteronomi no pretén indicar la intenció del Senyor envers el poble (això ho fa a través de שָׂמַר «exterminar»: Dt 9,8.19.20), sinó explicar-ne el motiu-justificació.

Amb la intenció de Dt 9,14 («els destruiré», וְאִשְׁמִידֵם) es torna a verificar el fenomen de posar en boca de Moisès, prèviament (Dt 9,8 (19.20.25) «volia destruir-vos», לְהַשְׁמִיד אֹחֲכֶם), el que dirà el Senyor directament després. Abans ho hem vist a propòsit de la constatació «és un poble que va a la seva» —Dt 9,6.13—. S'estableix d'aquesta manera un doble paral·lelisme

97. Dt 9,7.8.19.22.

98. Dt 9,8.20.

99. Dt 9,18.

100. Dt 9,19.

entre constatació i intenció. Però ja es veu que, en boca de Moisès, la intenció (Dt 9,8) no és justificada per la constatació (Dt 9,6) sinó pel tema de l'enuig diví. Aquest justificar la destrucció del poble per unes raons altres que la de ser un poble que va a la seva reafirma el que anteriorment he dit sobre la no deducció de càstig a partir de la constatació. Això té més valor quan hom es fixa en Dt 4,15-31. És un text que se serveix de la teologia condicional. La primera cara de la moneda (Dt 4,25-26) mostra rastres de la relació entre constatació i intenció: el fet de «pervertir-se» (הִשְׁחָחֵם) fabricant-se ídols i fent el mal que ofèn el Senyor (vegeu Dt 9,18) té com a conseqüència per al poble la desaparició del país, vivint-hi pocs anys: «sereu destruïts» (הַשְׁמֵד הַשְׁמֵדוֹן).¹⁰¹ L'altra cara de la moneda (Dt 4,29-31) se serveix del mateix verb que en el perdó concedit (Dt 10,10), verb que Moisès havia usat en la seva petició (Dt 9,26): si el poble, enmig les nacions on haurà estat deportat, busca el Senyor, es converteix i l'obeeix, aleshores Déu misericordiós no abandonarà Israel ni «et destruirà» (לֹא יִשְׁחָחֵךְ), no s'oblidarà de l'aliança. Es constata, per tant, en el Deuteronomi una coherència en l'ús del vocabulari absolutament magistral.

La teologia condicional és la que lliga estretament la constatació amb la intenció, fent de la primera la causa de la segona. Però Dt 9,12-14 les deslliga, almenys en l'ús del mateix vocabulari. Per això, la intenció («destruir») ha de ser justificada per altres motius —provocar a indignació, enutjar, ofendre— que no són els de la constatació —pervertir-se, apartar-se del camí, anar a la seva—.

El text de Dt 31,14-29 sí que se serveix de les justificacions de la constatació. Tant les paraules del Senyor (vv. 16-21) com les de Moisès (vv. 25-29) coincideixen en el coneixement de l'actitud del poble (Dt 31,21.27 respectivament).¹⁰² El discurs del Senyor està estructurat entorn del trencament de l'aliança,¹⁰³ tema al qual s'afegeix una intenció com la d'Ex 32,10: «S'encendrà contra ells la meua indignació» (Dt 31,17), corroborada per un contundent: «ja no sóc enmig d'ells». A partir d'aquesta actuació del Senyor, a Israel «li cauran a sobre molts mals i calamitats» (Dt 31,18.21),

101. S'hi reproduceix, però, la primera constatació —pervertir-se— i no la segona —anar a la seva—.

102. El coneixement que expressen aquests textos es pot comparar amb Dt 9,24 per notar la diferent perspectiva. El text de Dt 31,27 també es pot comparar amb 9,13 i adonar-se de la diferent formulació.

103. Es completa amb altres paral·lels en forma de binomis: prostituir-se/girar-se cap a altres déus i abandonar/rebutjar (Dt 31,16.20). L'actuació del Senyor, es correspon en bona part amb l'actuació del poble: Déu abandonarà el seu poble (Dt 31,17), li amagarà la mirada (Dt 31,17.18). És molt suggerent el joc entre «girar-se cap a altres déus» (verb: פָּנָה) i «amagar la mirada» (substantiu: פָּנִים).

corresponents al «mal que haurà comès» (Dt 31,18). En l'estructura ben planificada del discurs del Senyor es retroben tres termes ja coneguts: la indignació del Senyor que s'encén (Dt 31,17; vegeu Ex 32,10), la no presència del Senyor enmig del poble (vegeu Nm 14,42) i el rebuig del poble al Senyor (Dt 31,20; usant el mateix verb que a Nm 14,11).¹⁰⁴ És a dir, la intenció del Senyor d'encendre la seva indignació es veu justificada i explicada pel rebuig-menyspreu del poble que trenca l'aliança, abandonant el Senyor en girar-se cap a altres déus. El Senyor ja no serà enmig d'Israel, els haurà abandonat, li haurà retirat el seu rostre i per això serà presa de les nacions d'aquests altres déus que ha volgut seguir. Enlloc no es parla de destrucció del poble. El discurs de Moisès (Dt 31,26-29) conté les mateixes justificacions trobades en la narració del vedell d'or: el poble és rebel (Dt 31,17; vegeu Dt 9,7.23.24), es pervertirà i es desviarà de camí (Dt 31,29; vegeu Dt 9,12), farà allò que ofèn el Senyor i l'indignaran amb la seva conducta (Dt 31,29; vegeu Dt 9,18). L'única menció d'una actuació del Senyor, conseqüència de tots aquests fets, és: «s'abatrà sobre vosaltres la desgràcia» (Dt 31,29 en una formulació diferent de Dt 31,17.21).¹⁰⁵

En definitiva, la perversió (Dt 4,25 i 9,12) pot justificar la destrucció (Dt 4,25 i 9,14), però a l'interior d'una teologia del perdó condicional que té, evidentment, el seu vessant positiu: la no destrucció (Dt 4, i 10,10). En canvi, fora d'aquesta teologia, la perversió (Dt 31,29) no justifica cap destrucció.¹⁰⁶ L'elecció del vocabulari, doncs, no és neutre. No és estrany que Ex 32,10 hagi optat pel terme אָרַךְ, en lloc dels sinònims de Dt 9, ja que a Ex 34,6 afirma que el Senyor és «lent per al càstig» (אָרַךְ אַפַּיִם).¹⁰⁷ Afegim-hi, a més, que el verb de la segona intenció del Senyor en Ex 32,10 («i els extermini», וַיִּמְחֶה) és el mateix verb d'Ex 33,3.5, justament el que expressa la intenció del Senyor de no destruir el seu poble.

A més de la destrucció del poble, Dt 9,14 dona a conèixer una altra intenció del Senyor: «esborraré el seu record de sota el cel». S'usa el mateix

104. A propòsit d'això, cal adonar-se que en el resum que fa Dt 9,23 dels fets narrats en Nm 13-14 no hi apareix cap terme relacionat amb la ira del Senyor, termes que sí que apareixen per il·lustrar els esdeveniments de l'Horeb, Taberà, Massà i Quibrot-Ataavà.

105. Moshe A. ZIPOR, «The Deuteronomic Account of the Golden Calf and its Reverberation in Other Parts of the Book of Deuteronomy», ZAW 108 (1996) 20-33.

106. Entre Dt 4,25 i Dt 31,29 es nota una doble aplicació a la perversió del poble. En el primer cas es tracta de «fabricar-se ídols», un fet ben concret; en el segon cas, només a través del discurs del Senyor (Dt 31,29) es pot establir que s'està fent referència a «girar-se cap a altres déus».

107. Per al tema de la ira del Senyor: vegeu J. BERGMAN – E. JOHNSON, «אָרַךְ 'ánap [estar enojado, ira]», en *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento*, vol. I, Madrid: Cristiandad 1973, pp. 371-384. En la p. 384 l'autor afirma que «en la ira del Senyor contra el seu poble s'hi barreja un evident tret de misericòrdia».

verb que Moisès fa servir a Ex 32,32: «[...] esborra'm del llibre [...]». L'expressió esborrar el nom de sota el cel subratlla l'actitud que hauria de tenir Israel envers els ídols dels altres pobles: desfer-se'n —Dt 7,24-26; 29,15-20—. Un text, que ja hem trobat anteriorment —2Re 14,27—, referit al regnat de Jeroboam II, afirma que «el Senyor encara no havia parlat d'esborrar de sota el cel el record d'Israel» i que per això el va salvar, malgrat el pecat (vegeu 2Re 14,24).¹⁰⁸

Les intencions del Senyor a Nm 14,12 s'expliciten a partir de dos verbs: «ferir/colpejar» (נכה) i «desposseir» (ירש). Aquests verbs, usats com a intenció del Senyor contra el poble, adopten una gran originalitat. Així, ni junts ni separats, no són emprats enlloc més amb els protagonistes del nostre relat: el Senyor i el poble. La combinació dels dos verbs, amb el significat que tenen en Nm 14,12,¹⁰⁹ només torna a aparèixer a Js 13,12. El subjecte és Moisès i l'objecte és la seva victòria contra els rafaïtes, especialment Og, rei de Basan. Hi ha una tradició que considera els anaquites com a gegants, igual que els anaquites. Potser aquesta és la raó per la qual tenim aquí aquests verbs (vegeu Dt 2,11.20.21; vegeu també l'informe dels espies: Nm 13,28.32.33; vegeu igualment: Dt 9,1.2). A més, la valoració que es fa d'aquesta gent coincideix força amb les qualificacions que la intenció sobre Moisès atribueix al nou poble que Déu vol formar.

Cada verb per separat també mostra l'originalitat de Nm 14,12. El verb «fer morir/colpejar» acompanyat del complement «pesta/plaga» (נכה בדרב) apareix amb Déu com a subjecte a Ex 9,15 i a Jr 21,6. En el primer exemple l'acció va dirigida contra el faraó, i en el segon, contra Jerusalem. Igualment el verb «privar de l'heretat/desposseir» (ירש en hifil): el trobem en dues altres ocasions tenint per objecte Israel: Ex 15,9 i 2Cr 20,11. Però en tots dos exemples el subjecte són els enemics, no pas el Senyor. Quan aquest verb té per subjecte el Senyor, l'objecte solen ser les altres nacions (Js 13,6; 14,12; Jt 11,23; Za 9,4). També hi ha alguns textos que parlen de la impossibilitat dels israelites per desposseir els pobles de Canaan (Js 17,13; Jt 1,28.32). Per tant, les intencions de Nm 14,12 devien sonar terriblement fortes a les oïdes del poble d'Israel. Estan dient que Israel es troba en un estat d'indefensió total; estan dient que la seva sort és la mateixa sort dels altres pobles. Israel no passa de ser un poble més entre els altres, a mercè de qui el vulgui prendre. En aquest context, tampoc aquí no

108. Altres textos amb la fórmula lleugerament modificada són Gn 6,17; Ex 17,14 i Dt 25,19

109. El verb ירש pot significar, depenent del complement, tant *desposseir* (si es tracta de persones) com *rebre en possessió* (si es tracta de coses o llocs). Aquesta diferència es veu comparant Nm 14,12 (el Senyor desposseirà els israelites) amb Nm 14,24 (el Senyor promet a Caleb i la seva descendència que posseirà la terra).

es pot dir que les intencions del Senyor vinguin justificades com una raó *sine qua non* per les constatacions —menysprear el Senyor i no creure/confiar en ell—. Més aviat, el que donaria raó i justificaria realment el sentit de les intencions seria que el perdó demanat no fos concedit. Tornem, doncs, a situar-nos en un ambient polèmic respecte a la continuïtat del perdó diví (vegeu Nm 14,19).

Respecte a la intenció que es troba en Nm 14,28 —«us tractaré tal com [...]»— podem endevinar-hi un aspecte positiu, si més no, una promesa clara de salvació. Am 4,12 i Za 1,6 són els textos on el Senyor és el subjecte i el poble d'Israel és el destinatari de la seva acció. Els dos textos aclareixen, però, que cal o ha calgut la conversió del poble per tal que canviés l'actuació del Senyor envers ells.

En comentar la intenció del Senyor respecte a Israel (Nm 14,12) hem vist que lligava per contrast amb la intenció que té com a objectiu Moisès. El contrast es manifesta en el fet que el Senyor vol desposseir el poble, mentre que de Moisès en vol fer un *poble més gran i més nombrós/poderós que no pas ells* (גדול ועצום). Aquests dos adjectius (Dt 4,38; 9,1; 11,23)¹¹⁰ els apliquen a les nacions que seran desposseïdes pel Senyor per tal que Israel adquireixi la terra promesa. Si la intenció sobre el poble sona greu, ajuntant-hi la intenció sobre Moisès, s'agreuja. D'aquest Moisès, contra el qual els israelites han murmurat (Nm 14,2), que des d'Egipte havia de guiar-los cap a la terra, en sortirà un poble gran i nombrós/poderós, instituït per Déu mateix, substituït del poble rebel. La imatge que s'ofereix d'aquest poble és la d'un poble com les altres nacions, enmig de les quals Israel no hi té lloc.

En la intenció sobre Moisès de Dt 9,14 també apareix l'adjectiu ועצום. En lloc de l'altre adjectiu גדול apareix רב «nombrós». Aquesta combinació té dos altres testimonis textuais,¹¹¹ tot i que en ordre invers: Ex 1,9 i Dt 7,1. En el primer text, els egipcis afirmen d'Israel que s'ha tornat un poble nombrós i poderós, i això serà motiu de l'opressió a què el sotmetran. El segon text segueix parlant de les nacions desposseïdes en entrar Israel a la terra promesa.

Per la seva banda, la intenció sobre Moisès d'Ex 32,10 només té l'adjectiu גדול «gran», reproduint la primera promesa feta pel Senyor a Abraham (Gn 12,2).¹¹²

110. Sense el terme comparatiu de Nm 14,12, es troben a Gn 18,18 (aplicat a Abraham com a declaració més que com a promesa) i a Js 23,9 (aplicat a les nacions desposseïdes).

111. Només amb ועצום: Nm 22,6; Mi 4,3.7; Za 8,22. Només amb רב: Gn 50,20; Dt 7,17; Js 17,14.15.17; 1Re 3,8.

112. El text d'Ex 32,10 diu: «faré de tu [...]». Amb verbs sinònims l'adjectiu *gran* s'aplica també en forma de promesa a Ismael (Gn 17,20; 21,18) i a Israel a Egipte (Gn 46,3). En forma declarativa s'aplica sempre a Israel: Dt 4,6-8; 2Cr 1,10. Com un simple atribut Jr 6,22 ho aplica a un poble que arriba del nord.

Un únic text combina els tres adjectius de les intencions sobre Moisès: Dt 26,5. En aquest text, altre cop es reconeix la grandesa d'Israel estant a Egipte.

En línies generals, podem dir que, malgrat la semblança clara entre les intencions referides a Moisès en els tres textos (Ex 32,10; Nm 14,12; Dt 9,14), es veuen dos models diferents. Ex 32,10 representa un d'aquests models. Fixa l'atenció en la promesa de Déu a algú (Abraham, Ismael, Moisès...). L'altre model està representat per Nm 14,12; Dt 9,14. Fixa l'atenció en la condició d'Israel (preferentment quan era a Egipte) i en les nacions que envolten Israel o amb qui Israel es trobarà. La similitud, volguda, entre els tres textos ofereix una possible reflexió global: per tal de mantenir la promesa feta a Abraham; el Senyor es veu abocat a refer la promesa a través de Moisès, la qual cosa comporta per a Israel la desposseïció de la promesa. Al mateix temps, la promesa feta nombroses vegades sobre l'actuació del Senyor contra les altres nacions i en favor d'Israel, ara cau implacablement sobre el poble.¹¹³

Ara bé, el perdó concedit mostra que aquesta realitat no s'ha complert en tant que càstig immediat per l'actitud del poble. La intercessió de Moisès, demanant el perdó, significa en molt bona part la no acceptació de la promesa que el Senyor li està fent, de ser el pare d'un nou poble. Realment, Moisès no entrarà a la terra promesa. Segons Dt 4,21-24, sembla estar relacionat amb la idolatria. Però segons Dt 1,37 està relacionat amb els fets narrats a Nm 13-14. Per tant, la intercessió de Moisès ajuda a deixar ben clar que el poble que entra a la terra promesa segueix sent el poble d'Israel.

IV. La caiguda de Samaria: perdó o càstig per a Israel?

En aquest darrer capítol es recupera, molt breument, alguns punts tractats anteriorment i es proposa, també de manera molt breu, algunes reflexions que caldria tenir en compte a l'hora de formular una hipòtesi sobre la polèmica que el perdó a Israel va posar damunt la taula.

La primera qüestió consisteix a recordar els nombrosos lligams de Dt 9,7-10,11 amb Nm 14 més que amb Ex 32. Això permet sospitar que les dues narracions, la del vedell d'or i la del primer intent —fracassat— d'entrar a la terra de Canaan, formen una unitat que va molt més enllà de la simple comparació sinòptica de la intercessió de Moisès. Fora del Penta-

113. LEVINE, *Numbers 1-20*. L'autor, en la p. 365, qualifica aquests textos de «capgirament irònic de la promesa feta a Abraham».

teuc només hi ha dos textos que, recordant els principals esdeveniments de la història d'Israel, mencionin els episodis estudiats: Sl 106,19-27 i Ne 9,18. En el seu repàs històric, Sl 106,19-27 esmenta els dos episodis, l'un immediatament a continuació de l'altre.¹¹⁴ Per la seva banda, Ne 9 sembla recordar només l'episodi del vedell d'or, en el v. 18. Però considero que Ne 9,15c és una al·lusió a Nm 14.¹¹⁵ Els dos episodis, doncs, també anirien junts aquí, tot i que en ordre invers. Tant Sl 106 com Ne 9 allarguen el repàs històric fins al dia d'avui (vegeu Ne 9,33.36). Així, poden detallar tant les infidelitats del temps del desert com les de l'època en què el poble d'Israel ja està instal·lat a Canaan.¹¹⁶ I a totes dues grans èpoques històriques poden aplicar el motiu de la misericòrdia divina com a raó última del perdó concedit al poble.¹¹⁷ El motiu de la intercessió d'algú davant el Senyor en favor del poble queda redimensionat i posat en un segon pla. Cert que Sl 106,23 explica la intercessió de Moisès després de l'afer del vedell d'or, però ho fa recordant Ez 22,30.¹¹⁸ En canvi, quan el Sl 106 conclou el seu recorregut,

114. El lligam que Sl 106 crea entre els episodis d'Ex 32 i Nm 14 no es redueix a la contigüitat dels fets, sinó que va més enllà. Així, Sl 106,20-22 per referir-se al vedell d'or usa un vocabulari que es troba en Nm 14,22 reproduint el mot כבוד i l'expressió במצרים / אחרי אשר עשיתי במצרים. Cap de les dues expressions no es troba en Ex 32. Pel fet d'anomenar junts l'episodi del vedell d'or i el dels espies, Sl 106 té un ordre diferent en la seqüència dels fets del desert respecte a la que presenta el Pentateuc. També Ne 9 presenta un ordre distorsionat respecte a les tradicions del Pentateuc. Vegeu Josep BLENKINSOPP, *Ezra-Nehemia* (OTL), Londres: SCM 1988. En la p. 304 afirma: «The chronological order of the biblical narrative is abandoned in favor of a thematic sequence [...]».

115. El text té una estructura interessant: (A) v. 15a: pa del cel; (B) v. 15b: aigua de la roca; (C) v. 15c: enviats a conquerir el país; (D) v. 16: no obediència; (D') v. 17a: no obediència; (E) v. 17b: Déu que perdona i no abandona; (F) v. 18: vedell d'or; (E') v. 19: Déu de gran misericòrdia que no abandona; (A') v. 20: aliment del manà; (B') v. 20: aigua. Els únics elements que no tenen corresponent dins d'aquest esquema són C i F, precisament els referits als episodis d'Ex 32 i Nm 14.

116. En aquest sentit, Sl 106 i Ne 9 són especials dins els anomenats *salms històrics*. Aquests salms només recorden fets de la història fins que Israel s'instal·la a Canaan (Sl 105; 111; 114; 135; 136), o fins a l'elecció de David (Sl 78). A més, cap dels salms esmentats no menciona ni l'afer del vedell d'or (Ex 32), ni el dels espies (Nm 14). Només, d'una manera molt genèrica, Sl 78,22a al·ludeix a Nm 14,11. També són especials dins les anomenades *litúrgies penitencials nacionals*: Is 63,7-64,11; Dn 9; Esd 9,6-15; Ne 1,5-11; Ba 1,15-3,8; Dnrg 3,26-45. En aquest gènere, els fets anteriors a l'entrada a Canaan només són recordats de manera general, com a argument per a moure el Senyor a actuar en favor del poble. Així es recorden especialment les promeses als patriarques i la sortida d'Egipte. Mai no es menciona ni el vedell d'or ni la murmuració contra la terra després de tornar dels espies.

117. El motiu de la misericòrdia divina sol anar acompanyat de la idea de *pura iniciativa divina* en el perdó. En aquest context, destacar el paper dels profetes, enviats pel Senyor per a advertir el poble.

118. «He cercat entre ells algú [...] que es plantés davant meu a la bretxa (עומד בפרץ לפניו), en bé del país, perquè jo no el destruís, però no he trobat ningú».

referint-se a totes les infidelitats i a totes les ocasions d'alliberament (v. 43) amb un to postexílic evident (v. 46), afirma en el v. 45b: «[...] canvià de parer pel gran amor que els tenia» (וַיִּנְהָם כָּרֶב חֲסֹדוֹ). Una tal afirmació és la conjunció de la petició intercessora de Moisès a Ex 32,12 (וַיִּנְהָם) i a Nm 14,19 (כְּנֹדֶל חֲסֹדֶךָ), però responent a la pura iniciativa del Senyor que «sent el clam del poble i es fixa en la seva desgràcia» (Sl 106,44). Amb un vocabulari sinònim s'expressa Ne 9,17.19.31.¹¹⁹ També aquí és «la gran misericòrdia del Senyor» (בְּרַחֲמֶיךָ הַרְבִּיבִים) la que fa que ell «no abandoni el seu poble», sense necessitat d'intercessió per part de ningú. No és estrany, per tant, que tampoc no es recordi la intenció del Senyor sobre Moisès: fer d'ell un poble gran i nombrós. Sl 106,23 només fa referència a la voluntat de destruir el poble.

D'aquesta reflexió feta fins ara se'n dedueixen dues conseqüències. La primera és que hi ha una tradició que posa l'episodi del vedell d'or i el del rebuig de la terra promesa després del retorn dels espies en una seqüència històrica seguida —o com a mínim hi ha la voluntat de situar els dos episodis precisament l'un darrere l'altre—. La segona conseqüència és que la intercessió de Moisès no és gens necessària per a obtenir el perdó en els dos episodis. Més aviat, si aquesta hi fos, podria enfosquir la grandesa de l'amor del Senyor que perdona. En els capítols anteriors s'ha vist que els episodis es presentaven en dues versions: una atenta a una situació general i una d'atenta a un fet concret. Sl 106 i Ne 9 es mouen en el terreny dels fets concrets. Per tant, és natural que no hi hagi intercessió —com no n'hi havia en la versió de Nm 14,26-28 ni en alguns fragments d'Ex 32—. Ara bé, s'ha operat un canvi important en la finalització d'aquest tipus de versió. Mentre que les versions centrades en els fets concrets donaven entrada al tema del càstig sobre el poble, ara, les versions de Sl 106 i Ne 9 donen entrada a l'alliberament, fruit de la gran misericòrdia divina. El poble no només es veu com a culpable i mereixedor del càstig, sinó que és vist també com a poble sotmès, i per tant, necessitat de ser alliberat. Sense cap dificultat es trobaran ressons en Sl 106 i Ne 9 de l'afirmació —curiosa, per cert— d'Ex 32,25: «Moisès va veure que el poble estava abandonat i que Aaron l'havia deixat a mercè dels adversaris».¹²⁰ Aquesta perspectiva fa reinterpretar la versió que mira els fets concrets en la mateixa clau de la versió que mira la situació general: el perdó, a més

119. El v. 17a recorda Sl 106,21: oblidar-meravelles.

120. Els comentaris acostumen a considerar el v. 25 com a transició vers el bloc levític de la narració. Crec que el fet important aquí és que, malgrat que «el poble està a mercè dels enemics», encara hi ha qui «està amb el Senyor» (v. 26). Vegeu CHILDS, *Exodus*, 570. DURHAM, *Exodus*, 426 (nota a, v. 25a) i p. 431.

de ser possibilitat de futur davant el pecat, també és possibilitat de futur davant la submissió.¹²¹

En el paràgraf anterior s'ha vist com la intercessió de Moisès segons Sl 106,23 es referia a Ez 22,30. El verset següent del profeta diu que en no trobar ningú que es posi entre ell i el poble, «ha abocat el foc ardent de la seva indignació» (vegeu Ex 32,10). Aleshores comença el c. 23 on Ezequiel explica la prostitució de les dues germanes a Egipte. Les dues germanes són Oholà i Oholibà. La primera és Samaria, i la segona, Jerusalem. Penso que aquest text dona un *terminus ad quem* de la narració del vedell d'or. Actualment Ex 32-34 està situada enmig de les instruccions sobre el santuari i el culte (Ex 25-31) i la seva realització (Ex 35-40). En acabar totes les instruccions sobre el santuari i el culte, Ex 31 explica qui eren els artesans principals. Són dos: Bessael, de la tribu de Judà, i Oholiab, de la tribu de Dan (Ex 31,6). El joc entre els noms d'Oholibà (Ezequiel) i Oholiab (Èxode) sembla massa evident per ser casual. Anem una mica enrere. El profeta Ezequiel reproduïx en el seu c. 20 la seva visió d'algunes idees d'Ex 32 i Nm 14.¹²² Així, Ez 20,6 diu que «el país va ser explorat pel Senyor mateix». Diversos versets diuen que el Senyor no va destruir el poble «per consideració al seu nom i per no exposar-se al menyspreu dels estrangers» (vv. 9.14.22). Aquesta afirmació s'acorda amb l'argumentació de Moisès en la seva intercessió (Ex 32,12 i par.: «permetrs que els egipcis diguin [...]»). En tota aquesta situació, a més de la prohibició de seguir els ídols repugnants, el profeta parla d'un manament de vida que consisteix en «la santificació dels dies de repòs» (Ez 20,12.20). Cal fixar-se en el fet que la conclusió de les instruccions sobre el santuari i el culte i l'inici de la seva realització a Èxode (Ex 31,12-17; 35,1-3) també parlen del dissabte. En conclusió, sembla que Ezequiel treballa sobre una versió de la rebel·lió al Sinaí / Horeb —i en el desert— que coneix la seva inserció enmig dels textos sobre el santuari i el culte. El repàs que fa Ez 20 li permet aprofundir la qüestió i entrar en la història de les dues germanes, que, en la meua interpretació, pot ser vista com un record de la confrontació cultural entre Israel i Judà. El text d'Ex 31,6 situa Oholiab en l'òrbita de Dan. El text d'Ez 23,4 situa Oholibà en l'òrbita de Judà.

És evident el lligam entre Dan i el vedell d'or. Però no només per la història de Jeroboam (1Re 12,29) sinó també a través de la narració de Jt

121. Potser això queda reflectit també en el conjunt del llibre dels Nombres. El fracàs de la primera incursió contra Canaan (Nm 14,39-45) on els israelites són dispersats fins a Hormà, es transforma en gran victòria, fruit d'una promesa al Senyor; a Nm 21,1-3.

122. J. LUST, «Ez. XX,4-26 Une Parodie de l'Histoire Religieuse d'Israël», *ETL* 53 (1967) 488-527. Ronald M. HALS, *Ezekiel* (FOTL XIX), Grand Rapids, MI: Eerdmans 1989, pp.131-143.

17-18. La narració no sembla gens polèmica contra el culte del qual els danites s'apoderen i que instauren a la seva terra.¹²³ Més encara, aquest culte rep una certa consistència pel fet de ser exercit pels fills de Moisès (Jt 18,30-31). La cronologia d'aquest culte és una mica confusa: el v. 30 afirma el sacerdoci mosaic entre els danites fins a la deportació; en canvi, el v. 31 afirma que la imatge va ser adorada mentre hi va haver a Siló el santuari de Déu, o sigui fins poc abans de l'inici de la monarquia (1Sa 4,1-11). A Siló és on hi havia l'arca de l'aliança.

Per tant, doncs, es pot afirmar que en determinades circumstàncies la situació cùltica a Israel abans de la monarquia no era excessivament polèmica. Amb la instauració de la monarquia se'n va tornar. Cap al final de la monarquia a Judà, la reflexió teològica aproxima i tendeix a aplicar a Jerusalem el que s'havia reflexionat sobre Samaria-Israel, desfet i deportat un segle i mig abans —vegeu la diferent aplicació dels dos noms Oholiab-Oholibà a Ezequiel i a Èxode—.

Cal no oblidar que Ezequiel escriu, segons l'encapçalament de 20,1, tres anys abans de la destrucció del temple. En tot aquest capítol, el Senyor actua mogut per l'honor del seu nom. En acabar (v. 44) ho remarca molt fortament: «Poble d'Israel, quan us tractaré mirant l'honor del meu nom, i no com mereixerien la vostra mala conducta i les vostres accions perverses [...]». Segurament Ezequiel se situa en un pas intermedi entre la versió de les narracions del Pentateuc que miren a fets concrets i comporten un càstig i els resums històrics de Sl 106 i Ne 9, que posen com a motiu de l'actuació del Senyor la seva misericòrdia. Les narracions del Pentateuc que miren a una situació general apunten probablement a la base de la reflexió d'Ezequiel.¹²⁴ Així, la intercessió de Moisès argumenta a partir del que podrien dir els altres pobles contra el Senyor per la seva acció envers Israel, i al mateix temps, Ex 34,5-6 proclama el nom del Senyor com a font de la seva misericòrdia.

Ezequiel, en el c. 20, ha remarcat tota l'estona la rebel·lió d'Israel amb els ídols egipcis. En cap moment no parla dels ídols cananeus com ho fa

123. Després d'haver enviat gent a «explorar el país» (Jt 18,2). En el conjunt Jt 17-18 es veuen les dues tradicions que estudiem: explorar la terra i el culte. Vegeu J. Alberto SOGIN, *Judges* (OTL), Londres: SCM 1981, especialment pp. 267-270. John GRAY, *Joshua, Judges, Ruth* (The New Century Bible Commentary), Grand Rapids, MI: Eerdmans 1986, pp. 222-224. Baruch HALPERN, «Levitic Participation in the Reform Cult of Jeroboam I», *JBL* 95 (1976) 31-42.

124. En els nombrosos estudis sobre la crítica literària d'Ex 32, se solen considerar els vv. 7-14 com una inserció secundària de caire deuteronomístic. Vegeu CHILDS, *Exodus*, 558-559. DURHAM, *Exodus*, fa un breu resum d'algunes postures en la p. 427. Per part meua, només faig notar que M. Noth no considera els vv. 7-8 com a pertanyents a la inserció deuteronomística. Vegeu la postura de VERMEYLEN, «L'affaire du veau d'or», 6.9.16.

el Dtr. La polèmica cultural es referiria, per tant, a uns orígens —en el sentit de base originària— anteriors a l'arribada d'Israel a Canaan. Em pregunto si a Judà hi ha hagut mai un culte semblant al de Dan / Bet-El: un culte d'arrel jahvista (vegeu Ex 32.5), tradicional, basat en l'experiència de la sortida d'Egipte. L'única referència d'un culte d'aquest tipus és el culte tributat en el temple de Jerusalem a Nehuixtan (2Re 18,3-4), la serp que Moisès havia fet (Nm 21,8-9) just abans d'iniciar l'itinerari transjordà del camí cap a Canaan.¹²⁵ Precisament quan Samaria ha caigut en poder dels assiris i el culte d'Israel s'ha tornat sincretista (2Re 17,28-33),¹²⁶ a Jerusalem Ezequies acaba amb tots els elements sincretistes del temple i del culte judaïta.

La destrucció que Ezequies fa de tots els elements idolàtrics de Jerusalem recorda en molts aspectes la destrucció del vedell d'or.¹²⁷ Moisès crema el vedell i en fa pols, que tira després a l'aigua (Ex 32,20), o bé el fon, l'esclafa, en fa pols i el llença al torrent (Dt 9,21). Una execució semblant l'aplica 2Re 23,6.12 a la reforma de Josies. Aquests versets no tenen paral·lel a Cròniques. Però segons 2Cr 30,14, en temps d'Ezequies, quan es recupera la festa de la Pasqua, els levites llencen al torrent els altars on s'oferien sacri-

125. Vegeu Lowell K. HANDY, «Serpent, Bronze», en *ABD*, vol. 5, New York: Doubleday 1992, p. 1117. Rainer ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* (vol. 1: «De los comienzos hasta el final de la monarquía»; vol. 2: «Desde el exilio hasta la época de los Macabeos»), Madrid: Trotta 1999. En la p. 125 afirma: «Por consiguiente, se puede decir que, hasta bien entrada la monarquía, es probable que se diera culto a Yahvé con imágenes y símbolos religiosos, sin que eso despertara críticas oficiales. La auténtica lucha contra las imágenes como objeto de culto no empezó más que con el profeta Oseas, que veía en esos símbolos una expresión inequívoca del intrusismo "cananeo" en la religión de Israel». Vegeu també pp. 337-339.508.

126. Fins i tot sembla que el Dtr no s'atreveix a dir que el culte d'Israel no era realment culte a Jahvè fins que Samaria no ha caigut (2Re 17,34). El culte sincretista a Judà pràcticament ja havia començat des de la inauguració del temple. Salomó adora a l'Astarté dels sidonis, el Quemoix dels moabites i el Milcom dels ammonites (1Re 11,5-8). Hom no pot estar de preguntar-se si el culte instaurat per Jeroboam no podria ser una reacció «tradicional» (el vedell-Jahvè de l'època del desert) a la situació creada pel capteniment de Salomó. Hi ha tradicions d'altres elements tradicionals, relacionats amb la sortida d'Egipte i amb el culte: el mannà posat al costat del document de l'aliança, conservat per a les generacions futures (Ex 16,34); la vara d'Aaron, o sigui, la corresponent a la tribu de Judà (Nm 17,19.25-26); les noves taules de pedra, posades en una arca (Dt 10,1-5; Ex 34 ignora aquesta tradició).

127. Samuel E. LOEWENSTAMM, «The Making and Destruction of the Golden Calf», *Bib* 48 (1967) 481-490. Leo G. PERDUE, «The Making and Destruction of the Golden Calf - A Reply», *Bib* 54 (1973) 237-246. Samuel E. LOEWENSTAMM, «The Making and Destruction of the Golden Calf - A Rejoinder», *Bib* 56 (1975) 330-343. J. Gerald JANZEN, «The Character of the Calf and Its Cult in Exodus 32», *CBQ* 52 (1990) 597-607. Christopher T. BEGG, «The Destruction of the Golden Calf Revisited (Exod 32,20 / Deut 9,21)», *BETL* 133 (1997) 469-479.

ficis. Aquest text no té paral·lel en el llibre dels Reis.¹²⁸ És en la pregària del rei on trobem les al·lusions més clares als textos estudiats. Així, 2Cr 30,18.20, presenta la pregària d'Ezequies pel qui han menjat la pasqua sense purificar-se. En ella s'ajunten els verbs escoltar i perdonar: «[...] Però Ezequies va intercedir per ells, dient: "Que el Senyor, que és bondadós, ho perdoni! [...]" El Senyor va escoltar Ezequies i no tingué en compte aquella falta del seu poble». En la pregària que han transmès 2Re 19,14-19 (= Is 37,14-20) s'afirma el següent: els assiris «han llançat al foc els déus» de totes les nacions que han conquerit. Ho han pogut fer, perquè no eren més que estàtues de fusta o de pedra, fets per homes. També Moisès ha llançat al foc el vedell d'or!¹²⁹ A més, les narracions sobre Ezequies mostren cruament el problema del lideratge, confrontant-lo tant des del punt de vista polític com religiós. Les paraules del portaveu de Sennaquerib van en aquest sentit. Retreu al rei de Judà que confiï en Egipte. Però Egipte «és una canya trencada que es clava i forada la mà del qui s'hi apuntala» (1Re 18,21). Per tant, què queda? Confiar en el Senyor. Però els déus de les nacions ja conquerides han estat incapaços de salvar els respectius pobles. Per quin motiu el Senyor en seria capaç? (1Re 18,30.33-35). A més, Ezequies ha destruït tots els llocs de culte al Senyor, reduint-lo a la mínima expressió! Per això, amb molta menys raó, Déu salvarà Jerusalem! (1Re 18,22).

La destrucció del vedell d'or va acompanyada, quasi simultàniament, de la destrucció de les taules de l'aliança (Ex 32,19; Dt 9,17). Se sol interpretar el trencament de les taules com una conseqüència del pecat del poble. Amb la fabricació del vedell el poble ja hauria trencat l'aliança. Moshe Weinfeld explica:

«Deuteronomy wants to make clear that the breaking of the tablets was an intentional act and not a spontaneous one, as it might appear from the text in Exodus. "Breaking tablets" in the ancient Near Eastern tradition connoted cancellation of the validity of a document; compare the Akkadian expression *uppan hepu* [...]. The violation of the commandments, validated by the covenant, made the covenantal document void, and the breaking of the tablet-document was the proper sign for it».¹³⁰

Penso que això podria valer per a pactes entre iguals. Però el més normal és que qui doni per trencada l'aliança amb un signe sigui la part lesa i

128. Frederick L. MORIARTY, «The Chronicler's Account of Hezekiah's Reform», *CBQ* 27 (1965) 399-406. Jonathan ROSENBAUM, «Hezekiah's Reform and the Deuteronomistic Tradition», *HTR* 72 (1979) 23-43.

129. Vegeu el joc que s'estableix entre l'acció de Moisès i la precedent d'Aaron (Ex 32,24).

130. WEINFELD, *Deuteronomy 1-11*, 410.

no la part culpable de l'incompliment de les clàusules del pacte. Com és que els textos expliquen de manera totalment interconnectada la idolatria del poble i la donació del document? Per què no és el Senyor qui trenca les taules? Per què no és el poble qui la trenca, en lloc de Moisès? Crec que els textos volen posar en relleu la correlació entre les taules i el vedell. La destrucció simultània d'ambdós símbols permet que després es pugui refer la situació. Es reconstrueixen les taules de la Llei, però no el vedell! Així queda clar que no es tracta només de «renovar l'aliança» sinó, i sobretot, d'il·luminar «en quines condicions» es renova l'aliança. Aquestes condicions de renovació de l'aliança són les que Sennaquerib vol ridiculitzar en Ezequies.

Un altre tema que potser caldria tenir en compte és el de la resta. La intenció del Senyor sobre Moisès, volent fer d'ell un poble més gran i nombrós que l'Israel infidel, pot fer pensar que, en el fons, la idea del Senyor és crear una resta fidel per complir la seva promesa de conduir-los a la terra. Ja hem vist, però, que Moisès amb la seva intercessió no accepta aquesta proposició.¹³¹ Suposo que la destrucció de Samaria i la immediata reforma d'Ezequies a Jerusalem podria fer pensar a més d'un que a Judà quedava la resta fidel al Senyor. Molts estudiosos situen en el profeta Isaïes la introducció amb força del tema «resta d'Israel» en el seu sentit més positiu (vegeu 2Re 19,4; també, Is 7,3).¹³²

En definitiva, la hipòtesi que es sosté aquí és que la polèmica sobre la continuïtat del perdó diví reflectida en els textos d'Ex 32;¹³³ Nm 14 i Dt 9,7-

131. MAARSINGH, *Numbers*, 48: «The nation as a whole would be barred from entering the land, but a remnant composed of the descendents of Mose [...] would be permitted to enter. That new people would be even larger and stronger than the existing one».

132. Omar CARENA, *Il Resto de Israele. Studio storico-critico delle iscrizioni reali assire e dei testi profetici sul tema del resto* (Supplementi alla Rivista Biblica 13), Bologna: EDB 1985. Édouard COTHENET, «Resto», en *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Barcelona: Herder 1993, pp. 1319-1321. Lester V. MEYER, «Remnant», en *ABD*, vol. 5, New York: Doubleday 1992, pp. 669-671.

133. És significativa la demanda dels israelites a Aaron davant l'absència de Moisès: «Fes-nos uns déus que vagin davant nostre [...]» (Ex 32,1). SASSON, «Bovine Symbolism in the Exodus Narrative», 380-387, argumenta que el vedell vol substituir Moisès i no el Senyor. Una postura una mica diferent és la que té CHILDS, *Exodus*. Segons ell «[...] the writer is reporting and interpreting at the same time» (p. 565). Per això Childs creu que efectivament, el poble demana un substitut de Moisès i en cap cas això no és vist pel mateix poble ni per Aaron com un haver-se fet un substitut del Senyor. Però, el text situa tot el fet com una autèntica situació d'idolatria. Per tant, també es pot afirmar que en realitat el poble està demanant un substitut del Senyor. El vedell ja no substitueix Moisès. Una altra postura la representen DURHAM, *Exodus*, 419 i J. SCHARBERT, *Exodus* (Die Neue Echter Bibel), Würzburg: Echter 1989, p. 121. La seva interpretació es basa en la profunda unió entre Moisès i el Senyor, de manera que la «desaparició» de Moisès comporta la dificultat d'accedir al Senyor. Per això cal un nou «senyor» al qual es pugui arribar sense la mediació de Moisès.

10,11 s'insereix en l'ambient creat a partir de la crisi del 722 aC. La polèmica afecta, a més de la destrucció del Regne del Nord, les condicions del culte al Senyor a Samaria després de la seva absorció en l'imperi assiri, i afecta també la situació del culte a Jerusalem a partir de la vinguda dels fugitius del Nord. La polèmica, resolta gràcies a la intercessió de Moisès a favor de la continuïtat del poble d'Israel com a objecte del perdó i de l'amor del Senyor, dóna resposta tant al pessimisme del Regne d'Israel com a l'optimisme del Regne de Judà. Amb els pas del temps, i sobretot després del fracàs de la reforma de Josies, el pessimisme s'instal·la sobre Judà. La possibilitat, i la realitat, de veure en la situació final de la monarquia de Judà la realització del càstig diví, és cada cop més forta. Això mou a reinterpretar la història del Regne del Nord en clau de teologia condicional (הסאדמך): el poble no va confessar el seu pecat ni es va convertir, per això el Senyor el va castigar (הסאדמך), i a aplicar-la com a advertiment a Judà.

V. Conclusions

Les narracions d'Ex 32-34; Nm 13-14 i Dt 9,7-10,11 tenen l'avantatge —i l'interès— que, a més a més de transmetre la notícia de Moisès intercedint pel poble d'Israel, també donen a conèixer el contingut detallat d'aquesta intercessió (Ex 32,11-13; Nm 14,13-19; Dt 9,25-29).

Bona part d'aquestes narracions es pot llegir sinòpticament. En el cas d'Èxode i Deuteronomi és evident perquè es refereixen al mateix fet: la fabricació d'un vedell d'or. Però d'entrada no semblaria tan evident que també es puguin llegir sinòpticament les dues narracions del vedell d'or amb la de l'espionatge-exploració del sud de Canaan i el fracàs de la primera temptativa d'entrar-hi (Nombres). Com és, doncs, que dos episodis, suposadament tan distants i diferents, transmeten la mateixa intercessió de Moisès? Quines implicacions té aquest fet?

Un cop analitzats els textos, arribo a les següents conclusions:

1. La narració de Deuteronomi situa com a objectiu últim del seu relat la certificació del perdó diví (Dt 10,10). Les altres dues narracions situen el perdó del Senyor al bell mig de la seqüència narrativa (Ex 32,14; Nm 14,20), barrejant-lo amb l'execució o la notificació d'un càstig. Aquests dos darrers textos fan precedir el perdó diví immediatament de la intercessió de Moisès. Més encara, Nm 14,20 lliga la paraula de Moisès i la paraula del Senyor amb una relació tan estreta que el perdó no s'entendria sense la intercessió. En canvi, la paraula intercessora de Moisès a Ex 32,11-13 no és estricta i absolutament necessària perquè el perdó del Senyor (Ex 32,14)

pugui ser afirmat. Per la seva banda, el Deuteronomi se situa en una posició intermèdia. Insinua que entre Moisès i el Senyor hi ha diàleg i que, per tant, les paraules de l'un i de l'altre s'impliquen mútuament (Dt 9,19; 10,10). Però al mateix temps, la constatació del perdó diví queda separada de la intercessió mosaica.

Per tant, només en el cas de Nm 14,20 es postula com a absolutament necessària la intercessió de Moisès de cara a entendre la finalitat (o una de les finalitats del text): certificar la concessió del perdó del Senyor a Israel.

Quin sentit, doncs, té la paraula de Moisès en les dues narracions del vedell d'or?

2. Les dues narracions sobre el vedell d'or corren perfectament paral·leles menys en alguns punts de contingut i d'estructura. Quant a l'estructura, hom s'adona de seguida de la diferent ubicació de la intercessió de Moisès: abans de la destrucció de les taules de l'aliança i del vedell (Ex 32,11-13 respecte a 32,19-20) o a continuació (Dt 9,25-29 respecte a 9,17.21). A més, Deuteronomi proposa la seva explicació de l'episodi del vedell d'or com l'inici d'una sèrie de rebel·lions d'Israel contra el Senyor, la darrera de les quals (Dt 9,22.23) coincideix amb el fet narrat a Nm 13-14. Només després d'haver generalitzat l'actitud del poble en tots aquests episodis (Dt 9,24) Moisès presentarà la seva intercessió.

Queda clar, doncs, que a Deuteronomi se segueix conservant un fort record de Nm 13-14. Al mateix temps, queda clar per a Deuteronomi que la intercessió de Moisès és independent del fet del vedell d'or. Les paraules de Moisès no estan motivades (o no només estan motivades) pel «pecat» de la fabricació del vedell d'or, ja que aquest ja ha estat eliminat del mig d'Israel (Dt 9,21). Cert que Moisès constata el pecat del poble i prega per ell (Dt 9,16.18). Però això és vist com un element, previ a la intercessió, o en tot cas paral·lel a ella: Moisès prega abans de destruir el vedell-pecat!

3. Pel que fa al contingut, una de les diferències més significatives entre les dues narracions del vedell d'or es veu en la constatació que tant el Senyor com Moisès fan de l'actitud del poble. Les diferències amaguen dos enfocaments diferents del fet. Així, Ex 32,7-8 conté respecte al seu paral·lel de Dt 9,12 una ampliació. S'hi subratlla que el vedell és objecte d'adoració i de confessió de fe. La mateixa diferència entre les dues narracions es retroba quan s'explica que Moisès baixa de la muntanya i comprova personalment el que el Senyor li ha comunicat (Ex 32,19; Dt 9,16). Més encara, mentre que la constatació de Moisès a Dt 9,16 pràcticament repeteix el mateix que la del Senyor (Dt 9,12), a Ex 32,19 la constatació de Moisès només es fixa en l'aspecte cultural del que veu (Ex 32,19; vegeu v. 6b).

4. Aquesta doble perspectiva d'enfocament mostra, al mateix temps, una doble perspectiva en la solució del «pecat» d'Israel. Totes dues solucions estan encarnades en la figura de Moisès. El Deuteronomi qualifica de pecat la fabricació del vedell (Dt 9,16.18) i el mateix vedell que Moisès destrueix (Dt 9,21). L'autor del text situa aquest fet en paral·lelisme de significació amb l'episodi de Nm 13-14. Efectivament, haver-se fabricat una imatge traïx la «no confiança del poble en el Senyor» (Nm 14,11; Dt 9,23). És una situació que mereix la súplica i la intercessió davant el Senyor. En canvi, Èxode, en accentuar l'aspecte de l'adoració i la confessió de fe davant l'ídol, veu la situació com a mereixedora de càstig (Ex 32,20). La destrucció del vedell-pecat a Dt 9,21 no representa cap càstig per al poble. Moisès no s'ha indignat com a Ex 32,19, sinó que s'esglaia per l'enuig i el rigor del Senyor i demana el perdó pel pecat comès (Dt 9,19).

5. A Nm 14 passa una cosa semblant a les dues narracions del vedell d'or. La murmuració dels israelites davant l'informe desfavorable dels espies (Nm 13,32; vegeu 14,36) té uns efectes pràctics: elegir-se un nou cap i tornar a Egipte (Nm 14,2-4). Només Josuè i Caleb es mostren disposats a seguir les indicacions del Senyor i pujar a Canaan (Nm 14,6-9). Però a partir de Nm 14,26 el text fa un gir remarcable. La relació entre el Senyor i Moisès canvia. Ja no hi ha diàleg, sinó l'ordre de transmetre al poble la decisió del Senyor (Nm 14,28). En clar contrast amb el perdó concedit, ara el Senyor actuarà seguint, no les paraules de Moisès (Nm 14,20) sinó les paraules-murmuració dels israelites (Nm 14,28). Moisès deixa d'incorporar la figura de l'intercessor per passar a prendre la de l'agent profètic del càstig diví. És a aquesta segona figura de Moisès que la narració d'Èxode s'assembla notablement (Ex 32,27; Nm 14,28).

6. Més enllà, doncs, de les possibles i reals dependències literàries entre les dues narracions del vedell d'or, es fa evident que som davant un debat ben polèmic. La polèmica s'ha encès a Nm 13-14. Qui es fixa, davant l'opinió desfavorable sobre la terra que el Senyor dona a Israel, en les actituds de fons (Nm 14,11: menysprear el Senyor, no confiar/creure en ell) busca la resolució d'aquest pecat en el perdó que és concedit gràcies a la intercessió de Moisès. En canvi, qui davant el mateix fet es fixa en els seus efectes pràctics (Nm 14,2-4.26.36: murmurar contra el Senyor, intentant tornar a Egipte amb un altre cap) busca la resolució en el càstig de la generació pecadora. Com a Èxode-Deuteronomi, és l'atenció concedida a les actituds generals de fons o als efectes pràctics el que marca la polèmica.

Probablement a Nm 14,21-25 es troben les qüestions que determinen l'àbast i la importància de la polèmica. Formulades teològicament aques-

tes qüestions podrien sonar així: si i en quines condicions el poble d'Israel (o una part del poble) és realment hereu de la terra promesa i quina importància cal donar a la presència gloriosa del Senyor a l'hora de respondre.

7. Aquestes preguntes permeten unir en un contínuum de tradició els dos episodis que els textos proposen: la recepció de la terra promesa i la presència del Senyor enmig del poble, en aquella terra. La mirada a una situació en la qual es vol tornar a Egipte i s'adora el vedell d'or, fent-ne objecte de confessió de fe, trenca qualsevol possible valoració positiva i de futur de les afirmacions teològiques sobre la terra i sobre la presència del Senyor. L'intent de retornar a Egipte, en el fons, s'identifica amb l'adoració del vedell. Podria ser que la narració de la renovació de l'aliança a Siquem (Js 24,14-15) reflecteixi amb tota cruesa la situació límit a la qual s'ha arribat en el conflicte encès: els déus adorats pels avantpassats arrenquen de l'altra banda de l'Eufrates i d'Egipte. Aquest culte és incompatible amb l'adoració tan sols al Senyor. Si no s'accepta el Senyor, l'alternativa és doble i no pas única! Es pot continuar adorant els déus dels avantpassats o es pot adorar els déus del país on ara es viu, qualificats com a déus amorreus. Per tant, no s'està plantejant només el problema de la pràctica idolàtrica dels israelites un cop ja instal·lats a Canaan, adoptant el culte dels pobles que ocupen aquella terra (p. ex. Dt 31,16-21). Tampoc no es pren només en consideració el fet de retrotreure la realitat de l'època de l'autor(s) dels textos a un origen històric ideal i identificador. La unió de les dues tradicions aconsegueix enfocar el tema de la idolatria des del seu origen teològic, que grosso modo es formula així: l'autèntic jahvisme que allunyarà Israel del culte als déus cananeus té la seva arrel en l'experiència d'Egipte. Parlo d'experiència d'Egipte per incloure-hi alguna cosa més que l'experiència d'alliberament. És a dir, es nota que en la polèmica s'està debatent si el culte tradicional (el que arrela en l'experiència d'Egipte) continua sent garantia segura de culte sincer al Senyor.

El contínuum de tradició aconseguit unint els relats de la terra i del culte s'aconsegueix des del punt de vista narratiu, sobretot a partir de la similitud en les tres narracions entre algunes de les intencions del Senyor (especialment la que afecta Moisès) i a partir de la semblança en la intercessió de Moisès.

8. La inclusió en les intencions del Senyor contra el pecat del poble d'una intenció referida a Moisès permet creure que la intercessió de Moisès no s'enfronta només a la situació dels israelites sinó també a la seva pròpia. De fet, Moisès no entrarà a la terra promesa (Dt 1,37) i, per tant, la

intenció del Senyor ha de tenir un abast més profund. Així, la intercessió de Moisès és una defensa de tot el poble i no d'una resta (fidel). Amb la seva intercessió Moisès està instant el Senyor a no complir la seva intenció sobre ell de fer-ne un poble més gran i més nombrós que els israelites, i així aconseguix que tot el poble continuï sent l'objecte de la misericòrdia divina. La intenció de Moisès és, per tant, en realitat una reflexió teològica que defensa una de les solucions de la polèmica: la del perdó. Això es nota especialment en Èxode i Deuteronomi, on ja hem vist que la intercessió no era un postulat imprescindible. En canvi, la intercessió de Nm 14,13-19 sí que ho és. S'hi apel·la, per damunt de tot, a l'experiència del perdó ja feta fins a aquell moment. És a dir, el perdó és molt més que el que es demana; és el que ja s'ha obtingut des de l'inici. Aquesta experiència de perdó afecta el poble, i afecta igualment el Senyor que l'ha anat fent possible.

9. Prenent model d'aquesta base, Èxode i Deuteronomi posen les bases d'una teologia del perdó que desencalli el debat originat. La defensa de tot el poble enfront d'una resta fidel es basa en dues qüestions teològiques de fons. La primera és la paraula mateixa del Senyor, paraula que les narracions sobre el vedell d'or expliciten com a promesa. Mirat cada text per separat, no s'entén el sentit de recórrer a la promesa feta als patriarques per obtenir el perdó pel pecat del vedell. Però situat en el context del continuïum de tradició, es veu perfectament que la promesa als patriarques apunta al futur de la terra i així pren tot el sentit usar-ho com a argument. L'altra qüestió teològica de fons afecta l'opinió dels altres pobles sobre l'actuació del Senyor. Aquí l'autor(s) ha fet un traspàs. La visió negativa que el poble mateix té de l'actuació divina, en fer-lo sortir d'Egipte, ha passat a ser ara la visió negativa dels egipcis. Les anomenades «temptacions del desert» van sempre acompanyades d'una enyorança d'Egipte i d'una valoració positiva de la vida que allí s'hi duïa. La intercessió de Moisès, a través del traspàs teològic ha alliberat Israel d'aquest llast, perquè en el context polèmic, l'enyorança d'Egipte representa l'enyorança-defensa de la religió tradicional.

10. El punt clau el trobem quan, segurament alguns estaments profètics, identifiquen l'actitud del poble amb el vedell, actitud que potser en un inici indicava la identitat israelita enmig dels pobles cananeus, amb l'adopció dels seus ídols i el seu culte. El que per alguns era vist com un tret que els separava dels habitants del país (el culte tradicional) ara és vist com un haver assimilat els seus costums. El poble, en realitat, s'ha traslladat geogràficament però no espiritualment; segueix sent esclau com ho era a Egipte. El perdó incondicionat i incondicional representa també l'allibera-

ment d'un Egipte teològic. Es descobreix d'aquesta manera el valor de l'aliança que el Senyor ha fet i fa amb Israel. És una aliança unilateral en benefici del poble. El perdó ho demostra. És un perdó previ a qualsevol reflexió i/o conversió del poble. El Senyor manté la seva promesa de futur (fer sortir d'Egipte per fer heretar la terra), no motivat per l'actitud del poble. Més aviat «l'obliga a abandonar el camí d'Egipte per reprendre el camí de la promesa» (Ex 32,34; 33,1-3a; Nm 14,25b; vegeu Dt 10,6-7).

11. L'època d'Ezequies sembla el moment més adient a tota aquesta polèmica. La predicació d'Isaïes sobre la resta d'Israel i la crítica-actuació que els assiris fan a la política religiosa del rei abonen aquesta opinió. L'experiència soferta pel Regne del Nord fa reflexionar Judà. I és precisament Judà qui es troba en l'alternativa de no adoptar el culte tradicional, de no mirar cap a Egipte o sí fer-ho. Com i en quines condicions pot aquesta «resta» d'Israel que és Judà romandre a la terra, gaudir-hi de la presència gloriosa del Senyor? El pecat d'Israel ha estat destruït! Un cop el culte d'Israel ha estat identificat amb els cultes cananeus, calia aquesta destrucció. La destrucció del vedell ha vingut de mans dels assiris. És un alliberament, en el sentit que ja només queda el culte al Senyor tot sol? És un càstig, en el sentit que el poble ha patit les conseqüències de la seva nul·la confiança/fe en el Senyor? Les dues opcions són defensades per determinar la política a seguir per Ezequies i sortir-se'n de l'atac assiri.

12. Tot amb tot, els textos estudiats, en la seva composició final, situen el perdó abans del càstig. Per assegurar el futur de Judà cal postular que el Senyor ha perdonat Israel. Altrament Judà podria pensar que només ella és la beneficiària del perdó diví perquè resisteix el setge assiri, mentre que Israel ja ha caigut. La reflexió Dtr tornarà sobre aquest punt. Els seus resums sobre els reis de cada regne són ben il·luminadors. Certament que els reis d'Israel són tots qualificats negativament. Però es distingeix clarament entre «continuar el pecat de Jeroboam» i el culte baàlic introduït en un nou santuari reial a Samaria per Acab i el seu fill Ahazià (1Re 16,31-33; 22,54). Contra aquest culte reaccionen ràpidament i contundentment el profeta Elies (1Re 18,16-40), Jehoram (2Re 3,2-3) i Jehú (2Re 10,15-31). El culte a Baal, per tant, és diferent del culte als vedells de Dan i Betel. És més, en nom de la fidelitat a Déu, el baalisme és eliminat del Regne del Nord. Alguns reis de Judà es van emparentar amb la família d'Acab, introduint el baalisme a Judà (2Re 8,16-19.25-27. De totes maneres, des de bon començament, el culte judaïta era molt més cananeu que el culte dels vedells a Israel (1Re 14,21-24; 15,1-5). Asà inicia una reforma (1Re 15,9-15). Però a partir d'aquest moment, malgrat que Dtr va afirmant, menys

pels reis emparentats amb Acab, que cada monarca «va fer allò que plau al Senyor», també s'afirma que es mantenen els recintes sagrats i el poble «continuava oferint-hi sacrificis i cremant-hi ofrenes». El darrer rei de Judà abans de la caiguda definitiva de Samaria, Acaz (2Re 16,1) és equiparat als reis d'Israel en les seves abominacions: instal·la en el temple de Jerusalem un altar copiat de l'altar de Damasc. El culte assiri, per tant, també s'apodera de Judà.

Per tant, el culte del Regne del Nord és vist com «el pecat de Jeroboam» i, quan caldrà, reaccionarà contra el baalisme. En canvi, el culte del Regne del Sud és vist com un «plaure al Senyor», malgrat que el poble no para d'oferir sacrificis i ofrenes en els recintes sagrats. El que marca la diferència pel Dtr és la promesa del Senyor a David. Pot molt ben ser que la teologia davídica sigui una manera de superar la situació creada per Salomó en el temple de Jerusalem i continuada pels seus descendents. De fet, el pecat de Jeroboam va ser «separar-se de la casa de David» (2Re 17,21) i així apartar-se del Senyor. Per un camí diferent del de la intercessió de Moisès, el Dtr arriba a la mateixa conclusió: el perdó incondicional del Senyor depèn de la seva promesa prèvia, que ell manté en tant que aliança unilateral en benefici del poble.

13. Es pot considerar Osees com el qui identifica el culte tradicional amb el baalisme. Però seran els profetes de Judà com a únic regne encara supervivent els qui insistiran en el tema, ampliant-lo en el mateix sentit de l'alternativa proposada per Josuè en la renovació de l'aliança a Siquem. D'aquesta manera, Jeremies i Ezequiel no pararan de comparar la prostitució de tot Israel amb Egipte i amb Assíria (Jr 2,36; Ez 16,26.28; 23,3.5; es poden comparar amb afirmacions menys fortes a Os 7,11; 9,3). Per tant, davant el poc efecte de la reforma d'Ezequies i de la de Josies, el debat continua a Judà i es planteja per a ella: com aconseguir el perdó del Senyor? Els profetes que hi proclamen la paraula del Senyor tanquen la sortida del culte tradicional. Tanquen també la porta d'un culte sincretista (assiri, com el que s'ha instaurat a Samaria). Només el nom del Senyor ha salvat Israel (Ez 20,9.14.22). Però la perspectiva ha canviat. L'honor del nom del Senyor ha salvat Israel en lloc de la intercessió de Moisès! I per tant, l'experiència passada no és aplicable a l'actualitat. En la situació present cal el judici del Senyor, el retorn al camí del desert (Ez 20,34-38). Es reactualitza la situació de Nm 13-14, però s'exigeix immediatament la conversió per tal que les intencions positives del Senyor sobre el poble puguin realitzar-se, i les negatives no s'acompleixin (Ez 20,39-42). El perdó del Senyor és condicionat per tal entrar a la terra, és a dir, de sentir la presència gloriosa del Senyor altre cop enmig seu. Un cop l'aliança refeta, i el perdó concedit,

aquest tornarà a ser incondicional (Ez 20,43-44). És, però, una incondicionalitat a posteriori, mentre que en els textos que he estudiat era una incondicionalitat a priori. Aquesta s'aplica fonamentalment al Regne d'Israel arrel de la seva desaparició. L'altra s'aplica a Judà per tal que la destrucció del regne no sigui viscuda com un càstig sinó com una purificació necessària per tal de subsistir en la promesa del Senyor. Judà s'aguantarà només recolzat en la promesa del Senyor, en el culte a ell tot sol. Ja el profeta Jeremies havia avisat que «no es parlarà més de l'arca de l'aliança, no hi pensaran més, no la refaran» (Jr 3,14-18). Precisament, l'arca de l'aliança és on, segons Dt 10,1-5, Moisès va guardar les noves taules de pedra contenint el mateix que hi havia en les primeres. La reforma de Josies havia posat en el primer pla el llibre de la Llei. Però no serà cap dels elements del culte tradicional que reconduirà la situació de Judà. Serà l'aliança del perdó (Jr 31,31-34).

Joan Ramon MARÍN I TORNER

(acabat en data 16.10.2001)

Pi i Margall, 60

08850 GAVÀ

CATALONIA (Spain)

Sumari

La intercessió de Moisès en dos episodis ben diferents (la fabricació del vedell d'or: Ex 32,7-14; Dt 9,12-14.19.25-29; 10,10 i els espies enviats a Canaan: Nm 14,11-20) representa l'inici d'un itinerari teològic sobre el perdó del Senyor a Israel. La paraula intercessora de Moisès no respon als fets concrets narrats. Més aviat, s'oposa a la hipòtesi d'una resta com a futur d'Israel, en contraposició a ell. El perdó és una experiència que Israel ja ha fet i ha de poder continuar fent. En la formulació del perdó concedit, els textos són originals perquè no es basen, com altres formulacions paral·leles, en la teologia condicional, aquella que exigeix la conversió del poble per tal que el Senyor el perdoni. També hi ha originalitat en transferir les opinions negatives d'Israel sobre l'actuació del Senyor envers ell als egipcis. Igualment, s'aplica a Israel algunes formulacions referides a l'actuació que el Senyor i el mateix Israel haurien de tenir sobre les nacions de Canaan. La caiguda definitiva de Samaria el 722 aC és el moment en qu esclata amb força aquest debat teològic. Considerar la situació d'Israel com de perdó permet afirmar que el Regne del Nord ha estat definitivament alliberat de tot lligam amb Egipte. L'aliança del Senyor, en el seu sentit més

pregon segueix absolutament vigent. Ara li toca a Judà plantejar-se d'abandonar el seu adequar-se als costums cananeus i adorar el Senyor tot sol.

Summary

Moses' intercession in two very different episodes (the building of the Golden Calf: Ex 32,7-14; Dt 9,12-14.19.25-29; 10,10 and the spies sent to Canaan: Nm 14, 11-20) represents the beginning of a theological itinerary about Lord's forgiveness towards Israel. Moses' intercessory word doesn't respond to the specific facts. Rather, it opposes the hypothesis of a chosen small group of faithful as a future for Israel, therefore confronting Moses himself. Israel has already experienced forgiveness and has to continue experiencing it. When formulating the process of offering forgiveness, these texts are original because they are not based, as in other parallel formulations, on the conditional theology, that is the one that demands conversion from the people in order to receive Lord's forgiveness. There is also originality in the fact that negative opinions from Israel to the Lord's acts are transferred from Him to the Egyptians. By the same token, some formulations related to the way the Lord and Israel would conduct themselves towards the nations of Canaan are applied to Israel. The final surrender of Samaria in 722 BC is the moment when this theological debate becomes more intense. To consider the situation of Israel as one of forgiveness allows us to confirm that the Northern Kingdom has finally been freed from any ties with Egypt. The covenant with the Lord, in its deepest meaning, remains absolutely in force. Now it is Judah's turn to think about abandoning its tendency to adapt to Canaanite customs and worship only the Lord.